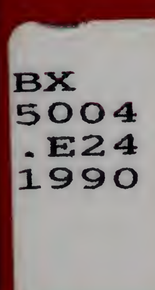

BX
5004
.E24
1990

Eclesiología

presencia anglicana en la Región Central de América

Ashton Jacinto Brooks
Editor



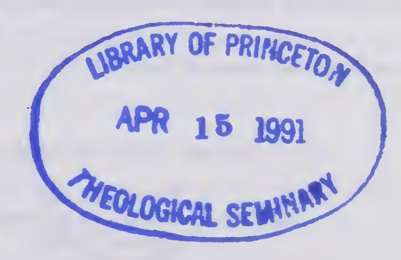




Eclesiología

presencia anglicana en la Región Central de América

Ashton Jacinto Brooks
Editor







EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
CORRECCION: Guillermo Meléndez

262
E18e Eclesiología: presencia anglicana en la región central
de América/ John L. Kater... [et al.]; ed. Ashton Jacinto Brooks.
—1a. ed.— San José, Costa Rica, DEI, 1990.
116 p.; 21 cm. —(Colección tradición protestante)

ISBN 9977-83-029-0

1. Iglesia Anglicana — Historia
2. Iglesias protestantes — Historia.
I. Kater, John L.
II. Brooks, Ashton Jacinto.
III. Título.
IV. Serie.

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-029-0

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41

Contenido

Presentación

Al inicio de la década de los ochenta, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) decidió iniciar un proyecto de estudio de las Iglesias de la tradición protestante que ejercen su ministerio en el contexto latinoamericano. El DEI ha colaborado en este proceso de estudio y reflexión con las Iglesias Metodista y Bautista. Los resultados de dichas actividades fueron publicados en los siguientes libros: José Duque (ed.), *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: lectura de la tradición metodista* (1983); *La mujer en la construcción de la iglesia. Una perspectiva bautista desde América Latina y el Caribe* (1986) y *Hacia una fe evangélica latinoamericanista. Una perspectiva bautista* (1988), editados por Jorge Pixley. Ahora, en colaboración con el Centro de Reflexión Teológica, el DEI le ofrece a sus lectores un estudio de la tradición anglicana en el contexto latinoamericano. La reflexión aquí presentada es a partir de una perspectiva histórica y pastoral anglicana.

Este libro es fruto del trabajo que se realizó durante el Primer Taller de Reflexión Teológica para la Región Central de América, celebrado por la Iglesia Episcopal del 30 de octubre al 3 de noviembre de 1989. El taller fue auspiciado por el Centro de Reflexión Teológica, La IX Provincia de la Iglesia Episcopal y la Comisión de Educación Teológica para América Latina y el Caribe de la Iglesia Episcopal.

La Iglesia Episcopal en América Latina, se divide en dos grandes bloques de acción: la Iglesia Anglicana del Cono Sur y la IX Provincia de la Iglesia Episcopal. La IX Provincia, a su vez, se subdivide en cuatro regiones naturales: a) México, b) Región Central de América, c) Caribe y d) Región Norte de Sur América. Por la estructura y organización de la Iglesia Episcopal, el trabajo que aquí se presenta representa tan sólo una etapa del proceso que ha injertado a la Iglesia Anglicana en América Latina.

El Centro de Reflexión Teológica, respondiendo a su tarea de fungir como un centro piloto para la IX Provincia, reunió en el mes de marzo de 1989, a las personas encargadas de los centros de formación teológica de cada una de la diócesis de la Región Central de América. En dicha reunión, se trazaron las directrices a seguir durante la semana de reflexión acerca de la presencia anglicana en la Región Central de América, a celebrarse en el mes de noviembre del mismo año. Se decidió que además de los directores de programas de educación teológica de la Región, participara en dicha semana de reflexión cada uno de los obispos de la Región, así como

un delegado de cada diócesis, escogido por el obispo para tal fin, que debía ser una persona interesada en la educación teológica o en el trabajo social de la Iglesia. Los participantes en la semana de reflexión lo hicieron en representación de las diócesis de la Iglesia Episcopal de los siguientes países: Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. Se debe destacar la presencia del Rdmo. James H. Ottley, Obispo Presidente de la IX Provincia, quien desde su inicio le ha brindado todo su apoyo al programa piloto de reflexión teológica, por su interés en la educación teológica; también participó en el programa el Rdo. P. Neptalí Larrea, Secretario Ejecutivo de la IX Provincia.

El propósito de este trabajo es, en primera instancia, el de motivar a la Región Central de América a una reflexión que, recogiendo sus raíces y su historia, y analizando el presente, pueda lograr formular las proyecciones que sean adecuadas y necesarias para desarrollar su misión de promover el Evangelio en el contexto sociocultural en que vive.

La Iglesia Episcopal a partir de la década de los cincuenta, comenzó a preocuparse por el desarrollo de un liderazgo autóctono en América Latina en el área del ministerio ordenado; y al mismo tiempo, a los laicos se les asignaron responsabilidades en el área de la administración secular de los asuntos de la Iglesia. Este fue el primer paso hacia la formación plena de iglesias anglicanas nacionales en el contexto latinoamericano. El trabajo que aquí se presenta es, pues, una nueva etapa en el proceso de responder teológicamente al ministerio de una integración total de los anglicanos a la cultura latinoamericana, y se espera que el mismo sirva de inspiración a todos los anglicanos en América Latina y el Caribe al cumplir la tarea de "la gran comisión".

Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo (Mateo 28:19).

CENTRO DE REFLEXION TEOLOGICA
IGLESIA EPISCOPAL
REGION CENTRAL DE AMERICA

Programa para el Primer Taller de Reflexión Teológica de la Región Central de América, auspiciado por la Iglesia Episcopal, del 30 octubre al 3 noviembre de 1989.

Introducción General al Evento.

Estudios Bíblicos: tendremos cuatro estudios bíblicos, los cuales serán ofrecidos cada mañana, para que sirvan de orientación diaria.

Temas:

1- La Comunión Anglicana como realidad histórica: su concepto de Iglesia en el mundo.
2- La Iglesia Anglicana y su concepto de misión:

a) Capellanías.
b) Su experiencia de adaptación del mensaje evangélico a las distintas culturas de la Región.

3- La Iglesia Anglicana y su praxis en la Región:

a) Experiencia pastoral anglicana en la Región.
b) Espiritualidad anglicana en la Región.
c) La música en la Iglesia Episcopal de América Latina.
d) Liturgia: fundamento de la unidad anglicana.

4- Proyecciones: la expresión anglicana en la Región Central de América hacia el siglo XXI.
5- Herencia y destino: desafío a los anglicanos en la Región Central de América.

Talleres:

1- Perspectivas del anglicanismo en la Región Central de América.
2- La misión de la Iglesia Anglicana en medio de la problemática socio-política que viven nuestros pueblos en la Región Central de América.

Apéndice:

Evaluaciones y recomendaciones.

Introducción

Ashton Jacinto Brooks

Con el propósito de formular una relectura de nuestra presencia como anglicanos en la Región Central de América, examinando nuestras raíces y experiencias para así proyectar nuestra misión hacia el futuro en esta Región, creímos necesario recopilar y evaluar en forma sistemática el desarrollo histórico de la presencia episcopal-anglicana en ella, destacando la naturaleza de nuestro proceso de evangelización, nuestra experiencia de capellanía y nuestro aporte al servicio social en las comunidades en las cuales servimos. Creímos necesario prestarle atención a los elementos característicos de la expresión de la fe cristiana por medio de la praxis anglicana; a saber, en lo litúrgico, lo pastoral, la teología y la espiritualidad. Esperamos que este ejercicio sirva de inspiración a las otras regiones del mundo hispano, por la similitud del desarrollo de la presencia anglicana en todo nuestro contexto.

Con este ejercicio se pretende rescatar los valores anglicanos que por muchos años fueron el sostén espiritual y litúrgico de muchas personas, que por una razón u otra establecieron en estas tierras su hogar temporal.

Los cambios socio-económicos, inevitablemente inciden directamente en la vida y la transformación de nuestros pueblos. La Iglesia, como ente social, no se escapa de los efectos que estos cambios imponen a la sociedad; por ende, la vida de la Iglesia tendrá salud sólo si ésta se convierte en un agente positivo en todo proceso de cambio que viva la sociedad. La Iglesia que se sale del contexto social que vive el pueblo al que pretende servir, pierde su razón de ser.

El reto que se le presenta ahora a la Iglesia Episcopal en la Región Central de América, es la de poder ser parte integral de un pueblo que se transforma cada día. Tenemos la necesidad de rescatar aquellos elementos de la misión de la Iglesia que sirvieron de consuelo y aliento del obrero que trabajaba en las industrias del azúcar, en la construcción y el mantenimiento de vías férreas o acuáticas, en las fincas bananeras o en los campos de caña. Tenemos también la necesidad de estudiar los modelos de experiencias anglicanas autóctonas que se han desarrollado en la Región.

La Iglesia tiene la obligación de reinterpretar el mensaje evangélico, de tal forma que éste le sea relevante a la nueva sociedad urbana y tecnológica en la cual se ha transformado casi la totalidad de nuestro planeta, sin

descuidar los otros elementos culturales que aún imperan en nuestros medios. En la Región Central de América, la Iglesia tiene que convertirse en agente catalizador de la transformación a la cual han de someterse todos los países que constituyen esta Región, siendo portadora de la fe y la Palabra que den aliento y vida.

Que el pasado sirva de inspiración, no de "piedra de molino" (Mateo 18:6), para motivar la integración de toda la Iglesia en la Región, a compartir su mensaje de fe con todo el pueblo "para anunciar a los pobres la Buena Nueva" (Lucas 4:18).

Con este proceso de reflexión se pretende unificar los criterios teológicos de las diversas diócesis anglicanas de la Región Central de América, haciendo un énfasis especial en las áreas de liturgia y cuidado pastoral.

Al iniciar esta tarea, no podemos ignorar la pregunta que se ha hecho inevitable: ¿es posible que exista una expresión de la fe anglicana, con sentido autóctono en la América Latina?

San José, Costa Rica
30 de octubre de 1989

Estudio Bíblico

Edmundo Desueza F.

A continuación les presento una pequeña síntesis de la reflexión bíblica que preparé para los integrantes de la Primera Semana de Reflexión Teológica, celebrada por la Iglesia Episcopal en la Región Central de América, durante los días 31 de octubre al 3 de noviembre de 1989. El tema central del estudio bíblico fue "La afirmación de la vida a la luz de Década de Evangelización".

La Iglesia Anglicana, siguiendo la tradición de las Naciones Unidas y de la Iglesia Católica Romana, le ha pedido a su fieles a través del mundo que dediquen la década de los noventa a la evangelización, probablemente inspirada en el hecho de cumplirse el quinto centenario de la comunicación sistemática de los europeos con las tierras que hoy llamamos "América".

Tenemos, además, la necesidad de interpretar que dicha asignación surge como el fruto de la necesidad natural que siempre tenemos de aumentar nuestra feligresía, si bien en ese proceso tenemos que cuidarnos de no cometer el error de confundir una campaña proselitista con la acción propia de la evangelización.

Entre los males que agobian la sociedad del siglo XX podemos enumerar los siguientes: crímenes, violencia, amenazas de guerras, hambre, etc. Y es ante esta realidad que se encarna el reto de la evangelización a la cual se encuentran abocadas todas las iglesias cristianas, y por ende, la nuestra.

Las actividades a llevarse a cabo durante la Década de la Evangelización deben colocarse como el punto central de toda la vida de la iglesia; y el mejor énfasis que podría servirnos de orientación es "La afirmación de la vida".

> Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: "¿eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?" Jesús les respondió: "id y contad a Juan lo que oís y véis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva, ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!" (Mateo 11:2-6).

Esta cita debe ser la norma y la orientación para todo el trabajo de nuestra Iglesia en esta Década de Evangelización.

La evangelización parte de la experiencia de proclamar los acontecimientos que acompañan necesariamente la irrupción del reino en el mundo. El mejor punto de partida es discernir que la irrupción del reino se hace como oferta de una vida en medio de la presencia de la muerte; y precisamente esta primera lectura del Evangelio con que comienza el adviento proviene de Mateo, con ese énfasis en el discernimiento.

Además, la expresión de Jesús que encontramos en la cita de Mateo 11:5, es una de las más enigmáticas y difíciles. Esta expresión aparece en forma variada en las distintas versiones bíblicas, y hay autores que inclusive dicen que el dicho nos llega sin contexto definido. En Lucas aparece algo distinto:

> La ley y los profetas llegaron hasta Juan; desde entonces se anuncia el reinado de Dios y todo el mundo usa la violencia contra él (Lucas 16:16).

De todas maneras, una versión o la otra, y todas las distintas traducciones, enfocan la conflictividad del anuncio del reino. Lo que cabe destacar es que en la cúspide de la confrontación, la violencia aparece como la pretensión de los poderes humanos de suplantar el poder de Dios, y el problema es que cuando un poder humano se coloca en la cúspide, produce injusticias y aleja el mundo de la paz y la verdad. Para finalizar, he aquí algunas de las referencias bíblicas que sirvieron de inspiración para la reflexión durante la semana:

Elección y Misión de los Doce
- Marcos 6:34
- Marcos 3:13-19
- Lucas 10:2
- Lucas 6:12-16
- Mateo 9:35 ss
- Mateo 10:1-15

Petición de los Zebedeos
- Mateo 20:20-28,29-34
- Marcos 10:46-52
- Lucas 18:35-43
- Mateo 21: 1-11
- Marcos 11:1-11
- Lucas 19:28-38
- Juan 12:12-29

Purificación del Templo
- Mateo 21:12-12
- Marcos 11:15-19
- Lucas 19:45-48
- Juan 2:13-22

Autoridad de Jesús
- Mateo 21:23-27
- Marcos 11:27-33
- Lucas 20:1-8
- Mateo 21:28-32

Los Viñadores
- Mateo 21:33-46
- Marcos 12:1-12
- Lucas 20:9-19

Tributo al César
- Mateo 22:15-22
- Marcos 12:13-17
- Lucas 20:20-26

La Comunión Anglicana como realidad histórica: su concepto de Iglesia en el mundo

John L. Kater R.

Introducción

Ya hace tiempo que los anglicanos de América Latina han entrado en busca de su propia misión, convirtiéndose en una Iglesia arraigada en tierra latinoamericana. Esto implica su independencia política, teológica y espiritual: la autonomía en su sentido más radical. Las circunstancias dentro y fuera de la Iglesia la han impulsado, y ahora avanza con fuerza y ánimo. Los anglicanos de esta región han entrado también en busca de sus propias expresiones de fe y práctica, basadas en la realidad que experimentan. Dialogando con cristianos comprometidos de otras tradiciones, se enfrenta un reto que llama mucho la atención: ¿cómo vivir como cristianos en estos tiempos, en este continente, afirmando nuestra tradición como recurso y herencia sin esclavisarnos al pasado?

Buscar una respuesta amplia a esta pregunta nos conduce a examinar de nuevo nuestra tradición, no sólo en la forma en que llegó a América Latina, sino en su amplitud histórica. Nos urge descubrir de qué manera el anglicanismo, como Iglesia nacional y como comunión mundial, se ha ambientado dentro de su realidad histórica. Esta ponencia tiene como propósito dar contestación a las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo ha expresado el anglicanismo su identidad a la luz de la realidad en que se ambienta?
2. ¿Cómo ha expresado esa identidad a través del papel social que desempeña la Iglesia?
3. ¿Cuáles son los distintos modelos de Iglesia por medio de los cuales el anglicanismo se ha dado a conocer y se ha definido?

Las respuestas a estas preguntas se presentaron a través de un análisis breve de cuatro experiencias diferentes del anglicanismo: su expresión clásica en la Iglesia de Inglaterra; la experiencia pluralista de la Iglesia

Episcopal de E.U.A.; el anglicanismo de las capellanías; y la experiencia minoritaria de la Iglesia Episcopal de Escocia.

1. El anglicanismo clásico: la Iglesia de Inglaterra

La relación estrecha entre el vocablo anglicano e inglés, puede servirnos como advertencia de los orígenes nacionalistas de nuestra tradición. La Iglesia de Inglaterra, como entidad independiente del papado, fue el producto de una reforma netamente relacionada con el surgimiento del nacionalismo inglés.

Es cierto que cuando la misión católica romana encabezada por San Agustín de Cantorbery llegó a las Islas Británicas en el año 597, ya existía una tradición independiente: el cristianismo celta, con sus propias costumbres, liderazgo y espiritualidad. También es cierto que a pesar del acuerdo logrado en el Sínodo de Whitby, en que los cristianos ingleses aceptaron la autoridad de Roma, sobrevivieron aspectos propios y autóctonos de los pueblos británicos. También, cabe señalar que las provincias eclesiales establecidas en Bretaña eran unas de las más alejadas de Roma, y por ende, menos fáciles de controlar. Sin embargo, hay que reconocer que la Iglesia que existía en Inglaterra en vísperas de la Reforma, era netamente católica romana, en su teología, espiritualidad y lealtad al papado. El título "Defensor de la fe", fue otorgado al rey Enrique VIII por el Papa, para agradecerle su libro *En defensa de los siete sacramentos,* escrito para contradecir algunos aspectos de la Reforma europea. Aunque los eventos y personajes de la Reforma influían mucho en el pensamiento del Arzobispo de Cantorbery, Tomás Cranmer, el anglicanismo nació como "Iglesia católica nacional" a raíz de ciertas realidades nacionales.

El deseo de Enrique VIII de tener un hijo varón que le sucediera en el trono, se unió con su avaricia por poseer las inmensas riquezas materiales de los monasterios ingleses, los cuales se encontraban decaídos espiritualmente.

Impidiéndole a Enrique la posibilidad de cumplir sus anhelos políticos y personales, se encontraba la figura del Papa, personaje extranjero sin enlaces de amistad o cariño con el pueblo o el rey inglés. En efecto, los intereses del Papa en ese momento histórico determinaron que le negara a Enrique VIII su solicitud de anulación de matrimonio, porque el Papa necesitaba del apoyo político y económico del emperador Carlos V, sobrino de Catalina, quien no hubiera aceptado con buenos ojos la anulación del matrimonio de su tía. Estaba preparado el escenario para el drama que daría a luz una Iglesia inglesa independiente. En juego estaban un rey ambicioso, orgulloso, que cada día se hacía más consciente de su papel como rey del pueblo inglés; un Papa italiano, enredado en la política del continente europeo; y el arzobispo Cranmer, interesado en reformar la religión inglesa según los planteamientos de las corrientes luteranas y calvinistas. El protagonista del primer acto del drama fue el rey; logró el

apoyo de la mayoría de los ingleses por "apelar a los intereses de su pueblo, su patriotismo, su prosperidad, su conciencia, su anhelo de orden y progreso después de las Guerras de las Rosas" (1).

Sin embargo, el sentido de identidad anglicana no fue producto solamente de la independencia de la Iglesia inglesa, sino de un largo proceso de definición ante una Iglesia Católica Romana que rechazó el proyecto, y una fuerza grande de aficionados de la Reforma, quienes consideraban que los pasos dados por la Iglesia de Inglaterra no eran más que el inicio de lo requerido. Estos "puritanos" (los que querían purificar a la Iglesia) tenían la esperanza de convertir a la Iglesia de Inglaterra en la expresión de un pueblo netamente "protestante", eliminando tanto al episcopado como a la monarquía.

La formación del anglicanismo como estructura teológica coherente, es en parte el resultado de los intentos de la reina Isabel, la hija de Enrique, de crear una Iglesia bastante amplia que contuviera los dos extremos religiosos, mientras que a la vez fijó ciertos límites a la libertad religiosa. *El libro de oración común* fue la única norma permitida de culto, prohibiendo así tanto el culto católico romano como el protestante, excepto según los ritos de la Iglesia Anglicana.

El vocero e intérprete principal del modelo de Iglesia que surgió como resultado de este proceso, fue Ricardo Hooker. Su destacado libro, *De las leyes de la política eclesiástica,* publicado a finales del siglo XVI, articula una imagen de Iglesia que ha servido a los anglicanos como fundamento.

Hooker insistió en que tanto el Nuevo Testamento como la historia de la Iglesia antigua, demuestran que la forma primaria de la Iglesia Católica fue una comunión de iglesias nacionales autónomas, molde roto por un papado monárquico impuesto sobre las iglesias nacionales.

Según su opinión:

> Cada Iglesia fue originalmente organizada para ministrar a un pueblo o una nación particular (...). La imposición de la monarquía papal (...) fue un desarrollo tardío, que despojó a las iglesias de su habilidad para ministrar adecuadamente su propia nación (2).

Por ende, la ruptura con Roma representa un retorno de parte de la Iglesia de Inglaterra. No representa de ninguna manera un rechazo de la fe apostólica, sino, al contrario, restaura el concepto y modelo eclesial de los primeros cristianos.

Este fue el concepto fundamental de los cambios efectuados durante las primeras décadas del anglicanismo independiente; como ya había señalado la reina Isabel, "no seguimos ninguna religión nueva o extraña,

(1) J. H. Moorman, *A History of the Church in England,* Connecticut, 1980, pág. 162.
(2) F. Sugeno, "The Establishmentarian Ideal and the Mission of the Episcopal Church", en *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church,* LIII (dic. 1984), pág. 285.

sino la misma religión que Cristo manda, que sanciona la Iglesia primitiva y católica, que aprueban la mente y la voz de los Padres más antiguos" (3).

Cabe notar que el modelo de Iglesia articulado por Hooker acepta la diversidad entre distintas iglesias nacionales, en cuanto a elementos confeccionados por los seres humanos para responder a las excentricidades de cada pueblo. Este punto de vista aparece en los "Artículos de Religión":

> No es necesario que las tradiciones y ceremonias sean en todo lugar las mismas o totalmente parecidas, porque en todos los tiempos han sido distintas y pueden cambiarse según la diversidad de los países, los tiempos y costumbres, con tal que nada se ordene contrario a la Palabra de Dios(...)
> Toda Iglesia particular o nacional tiene la facultad para ordenar, cambiar y abolir las ceremonias o ritos eclesiásticos ordenados únicamente por la autoridad del hombre, con tal que se haga para su edificación (4).

A la vez, Hooker insiste en la uniformidad dentro de cada Iglesia autónoma. Así se garantiza que la Iglesia sirva a la causa de la unidad nacional, y que todos sus feligreses reciban una formación "constante y consistente" (5).

Hooker respondió también a la crítica de que el enredo de una Iglesia nacional en las instituciones políticas impediría su misión religiosa, afirmando que la misión de la Iglesia debe ser dirigida a la nación entera.

> La nación era el contexto social natural en que el pueblo realizaba su vida. El ministrar al individuo requería que la Iglesia abriese las instituciones dentro de las cuales cada persona vivía (6).

Considero que un modelo eclesial que no incluya esta dimensión comunitaria en su concepto de misión y ministerio, abre una brecha entre lo personal y lo social en la vida de la gente, cuyo bienestar era responsabilidad de la Iglesia.

El historiador F. Sugeno describe esta postura en los siguientes términos:

> La Iglesia debe organizarse para que su influencia se esparza por toda la nación. Debe ser enredada en la tela de la vida nacional, de tal manera que la Iglesia y la nación sean casi inseparables. La Iglesia en oración sería la nación en oración (7).

(3) S. Neill, *El anglicanismo,* Madrid, 1986, pág. 122.
(4) Artículo XXXIV. "De las tradiciones de la Iglesia", en *El libro de oración común,* Nueva York, 1982, pág. 736.
(5) Sugeno, *op. cit.,* pág. 286.
(6) *Idem.*
(7) *Idem.*

Este modelo eclesial, articulado por Hooker y refinado por muchos otros teólogos anglicanos, depende tanto de su lectura de la historia en la Iglesia con lentes nacionalistas, como también de un concepto feudal de nación. Se define un pueblo particular como realidad ordenada por Dios, estructurada jerárquicamente en forma piramidal. La unidad nacional depende del buen funcionamiento de esa estructura, quizás mejor expresada en un himno inglés del siglo XIX:

> El rico en su palacio, el pobre a su portón, Dios los hizo alto y bajo y ordenó su estado (8).

La Iglesia de Inglaterra se considera, pues, la expresión religiosa de esa identidad nacional y ordenada; una parte importante de su misión consiste en velar por el bienestar del pueblo, propósito definido como la armonía orgánica que resulta de la aceptación plena de la estructura dada por Dios.

Es importante darse cuenta de que la sociedad inglesa nunca se conformó con este modelo, el cual siempre quedaba como lo ideal, y no el reflejo de la realidad nacional. A pesar de los esfuerzos de Isabel y sus sucesores, la Iglesia de Inglaterra no logró la participación de todo el pueblo inglés. Al contrario, el rechazo del anglicanismo, tanto por los que seguían fieles a la "vieja religión" como por los puritanos extremos, creó un ambiente conflictivo que redundó en una sangrienta guerra civil y largos años de represión religiosa. Sin embargo, las anomalías de la realidad no impidieron que la Iglesia de Inglaterra siguiera insistiendo en su papel como "Iglesia del pueblo inglés", aún hoy en día, cuando menos de un diez por ciento de la población inglesa participa activamente en su vida. Por ende, esa Iglesia continúa identificándose con la totalidad de la sociedad inglesa y definiendo su misión en términos de esa identidad.

2. El anglicanismo en un contexto pluralista

La presencia inglesa en Norte América comenzó en forma permanente con la fundación de la colonia de Virginia, en el año 1607. El primer oficio de la Iglesia de Inglaterra fue celebrado por el capellán que acompañó a los exploradores, estableciéndose el anglicanismo, desde aquel entonces, como elemento de la presencia británica en Norte América.

No obstante, las circunstancias políticas, económicas y religiosas determinaron que ese proceso colonizador fuera creando una sociedad muy distinta a la de las Islas Británicas. Los inmigrantes que desterraron a los habitantes indígenas y se establecieron en las colonias nuevas, vinieron de toda Europa, creando en suelo americano un ambiente religioso

(8) Cecil Frances Alexander, "All Things Bright and Beautiful", en *The Hymnal 1940* Companion, Nueva York 1951, pág. 202.

multifacético, en donde coexistían todas las iglesias y sectas que habían surgido en el transcurso de la Reforma.

En tal ambiente social, la Iglesia de Inglaterra intentó seguir cumpliendo su papel tradicional, pero la gran mayoría de los colonizadores rechazaron su ministerio. En ninguna colonia de Norte América logró la Iglesia Anglicana un papel social semejante al rol que desempeñaba en Inglaterra. Tuvo que satisfacerse con su identidad "oficial", a la vez que se acostumbraba a funcionar en un ambiente en donde coexistía con muchas otras comunidades y tradiciones de fe.

El logro de la independencia de las colonias y la formación de una nación nueva, produjo también una iglesia autónoma, la "Iglesia Protestante Episcopal de los E.U.A.". ¿Cómo definir la identidad anglicana en el contexto nuevo de una sociedad pluralista y sin vínculos estatales? Este fue uno de los primeros retos que confrontaban los líderes de la Iglesia. Según el historiador L. Brown:

> Es de conocimiento común que la Iglesia Episcopal sufrió severamente los efectos de la Revolución Norteamericana, y que casi desapareció. Para sobrevivir, tuvo que encontrar una comprensión nueva de su significado en el contexto de un país norteamericano independiente, como también establecer las instituciones necesarias para su autogobierno. La hostilidad de sus enemigos urgió aquella búsqueda. Los enemigos de la Iglesia Episcopal la acusaron de "inglecismo", enfatizando esto con más fuerza durante la Guerra de 1812 (...) Pretendieron que la Iglesia Episcopal fuera una institución extranjera, aliada con el enemigo y bajo su control (9).

El único modelo a mano para guiar la formación del anglicanismo norteamericano fue el concepto heredado de sus antepasados ingleses. Según este modelo, cada nación debe expresar su fe a través de una Iglesia nacional unida, que viva su fe en su propio ambiente cultural. Guillermo White, primer obispo de Pennsylvania y uno de los arquitectos principales de la nueva Iglesia Episcopal, insistió en el derecho y el deber de los anglicanos estadounidenses de formar una Iglesia nacional (10). A pesar de la realidad pluralista que vivía, White advirtió que sólo mediante una Iglesia nacional se podría lograr la unidad nacional (11).

El modelo propuesto por White sirvió también como criterio sobresaliente para la próxima generación de líderes episcopales, tales como Juan Enrique Hobart, obispo de Nueva York y abogado incansable del anglicanismo norteamericano. Para Hobart y muchos otros líderes del siglo XIX, solamente debe existir una expresión estadounidense de la fe cristiana, y la Iglesia Episcopal es el cuerpo adecuado para cumplir ese papel.

(9) L. Brown, "The Americanization of the Episcopal Church", en *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church,* XLV (dic. 1985), pág. 33.
(10) Sugeno, *op. cit.,* págs. 286-287.
(11) *Idem.*

Mientras aceptaban que otras iglesias predicaran fielmente la fe cristiana, consideraban que únicamente la Iglesia Episcopal mantenía el orden apostólico, sin el cual no se salvaguarda la plenitud de la tradición cristiana.

Este concepto eclesial fue el eje de la misión que la Iglesia Episcopal dirigió a la sociedad norteamericana durante el siglo XIX. Comenta Sugeno:

> En la tarea de evangelizar a los Estados Unidos que compartían con otras iglesias estadounidenses, los episcopales se convencían de que su Iglesia tenía una vocación especial para llevar su orden eclesial a todo el país. Para algunos, la vocación fue llegar a ser la Iglesia de Estados Unidos (12).

Este concepto de misión se expresó en "el culto decoroso y ordenado de la Iglesia, su sentido de ministerio a la vida total de una comunidad y su clero educado y orientado hacia la historia" (13), y sirvió para impulsar la obra misionera de la Iglesia Episcopal. Se suponía que con el tiempo, esa misión evangelizaría tanto a la población de los territorios occidentales del país, como a las masas de inmigrantes pobres que llegaban a las ciudades industriales en busca de trabajo.

Cabe examinar cómo el concepto de identidad y misión que motivaba a la Iglesia Episcopal, afectó el desarrollo de su labor. Quisiera resaltar los efectos en tres campos de su vida: el papel social que desempeñó la Iglesia, su acercamiento a otras iglesias, y su actitud hacia la misión en el extranjero.

2.1 El papel social de la Iglesia Episcopal

En 1891, un periodista norteamericano se asustó del hecho de que la Iglesia Episcopal —"la Iglesia de riqueza, cultura y ascendencia aristocrática"— participara activamente en el movimiento obrero (14). Su comentario subraya una realidad que pareciera contradictoria, y que requiere de explicación. A pesar de sus esfuerzos misioneros extensivos, la Iglesia Episcopal —como la Iglesia de Inglaterra— seguía siendo identificada con los intereses de las clases dominantes. A la vez, la postura oficial de la Iglesia ante los grandes conflictos sociales, revela su voluntad de abogar en repetidas ocasiones por los pobres y marginados. Empero, la Iglesia nunca ha servido como vanguardia en iniciar la búsqueda de la justicia social, sino siempre ha reaccionado ante una situación en donde ya imperan el conflicto y la lucha.

(12) *Ibid.*, pág. 288.
(13) *Idem.*
(14) Citado en H. May, *Protestant Churches and Industrial America*, Nueva York, 1949, pág. 182.

La Iglesia Episcopal fue una de las iglesias más involucradas en responder a la crisis industrial y laboral a finales del siglo XIX. El denominado "Evangelio Social", movimiento que buscó canalizar el ministerio de las iglesias hacia los pobres de las grandes metrópolis, dio a luz un sinnúmero de proyectos dirigidos al mejoramiento de las condiciones de vida de los obreros marginados. Las llamadas "parroquias institucionales" brindaron servicios sociales, educativos, familiares y de salud a las barriadas más sufridas. Los predicadores insistían en la responsabilidad de sus oyentes adinerados, de otorgar a sus empleados un ingreso que les permitiera satisfacer las necesidades vitales. La Asociación Eclesial por el Avance de los Intereses Obreros (Church Association for the Advancement of the Interests of Labor), contó con 47 obispos episcopales entre sus vice-presidentes (15).

En el siglo XX, la Iglesia Episcopal desempeñó un papel sobresaliente en movilizar a sus miembros en pro del movimiento que demandó los derechos civiles de los negros norteamericanos. A través de sus oficinas nacionales, y por medio de grupos extraoficiales tales como la Sociedad Episcopal por la Unidad Racial y Cultural (Episcopal Society for Cultural and Racial Unity), la Iglesia se solidarizó con el movimiento encabezado por Martin Luther King y otros líderes negros.

En su política de intervenir activamente al lado de las víctimas de la injusticia social, la Iglesia Episcopal revela su concepto de responsabilidad por el bienestar de toda la sociedad, tanto de los que quedan fuera como de su propia feligresía. Los eruditos Carlos H Hopkins y Enrique F. May, ambos historiadores del Evangelio Social, consideran que la influencia y participación de la Iglesia Episcopal se debe a su herencia anglicana. Según Hopkins, los episcopales nunca han abandonado "la tradición eclesial-estatal de responsabilidad por la moral pública" (16).

Quizás esta política se revela más cuando se examina el papel de los obispos episcopales frente a los quehaceres nacionales. Como sus compañeros ingleses, muchos obispos de la Iglesia Episcopal suponen que su responsabilidad no se limita a la feligresía de su iglesia, sino que se extiende a la sociedad en general. En 1886, Enrique C. Potter, obispo de Nueva York, escribió que sus feligreses debían ser "los pobres de una gran ciudad, los marginados y forasteros, los criminales y los mendigos" (17).

El sentido de identidad, con sus aspectos positivos y negativos, que brota en tal responsabilidad generalizada, afecta la postura social de la Iglesia Episcopal y la motiva a dirigirse a todos los grandes conflictos que agobian a la sociedad estadounidense. Uno de sus síntomas es la costumbre episcopal, muy común en el ámbito norteamericano, de referir a sus

(15) S. Miller y J. Fletcher, *The Church and Industry*, Nueva York, 1930, págs. 55-56.
(16) C. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism*, New Haven, 1940, pág. 39.
(17) A. Abell, *The Urban Impact on American Protestantism 1885-1990*, Cambridge, 1943, pág. 183.

congregaciones sin mencionar su denominación ("Iglesia San Pablo", "Iglesia de la Epifanía"), mientras otras iglesias siempre incluyen el modificador ("Iglesia Metodista San Juan", "Iglesia Bautista Calvario"). El sentido de identidad y responsabilidad representado por esta costumbre, criticada por otras iglesias como arrogancia y falta de sensibilidad, se explica en un documento emitido por un grupo episcopal en la década de los sesenta:

> Nuestra responsabilidad se extiende a todas las personas de un área geográfica dada, y se preocupa por atraer a esas personas a una hermandad plena por el bautismo y la santa comunión dentro de esa entidad parroquial única (18).

En el fondo, la postura social de la Iglesia Episcopal refleja el concepto de la sociedad como:

> Una sola entidad orgánica, basada últimamente en las doctrinas de la creación, la encarnación, y cumplida en la redención de la sociedad. Desde esta perspectiva, la Iglesia tiene un propósito social doble: debe encarnar esta unidad en su propia vida, a la vez que funciona como instrumento de la unidad a nivel de la sociedad (19).

Esta función eclesial responde, en primera instancia, al orden como valor y meta social primordial. Por ende, la Iglesia siempre está dispuesta, en principio, a apoyar el sistema social imperante, sin preocuparse por la justicia en sí. Sin embargo, su papel auto-impuesto de agente de unidad requiere que cuando es obvio que no se puede mantener el orden y la unidad sin cambios sociales a favor de los oprimidos, la Iglesia se convierta en vocera del cambio y la reforma —para que se restablezca el orden. Su compromiso primario no es con la justicia, sino con la unidad social, herencia de la visión medieval que le legaron sus antepasados anglicanos, y que aún influye en la postura social de la Iglesia Episcopal de los E.U.A. (20).

2.2 La Iglesia Episcopal y el ecumenismo

A pesar del entusiasmo de algunos episcopales por la idea de que su Iglesia llegara a servir como "Iglesia nacional" de los E.U.A., muchos reconocieron pronto que la realidad pluralista de ese país impedía que cualquier tradición sirviera como expresión única de una cultura tan variada.

(18) Declaración de Propósitos de la "Episcopal Society for cultural and Racial Unity", citado en J. Kater, *The Episcopal Society for Cultural and Racial Unity and Its Role in the Episcopal church 1959-1970,* tesis doctoral, Universidad McGill, Montreal, 1973, pág. 32.
(19) Kater, "The Church and Black Power", en *Historial Magazine of the Protestant Episcopal Church,* XLVIII (mar. 1979), pág. 68.
(20) *Idem.*

Cambiaron sus tácticas, pero no abandonaron su meta: una sola Iglesia nacional. Si la Iglesia Episcopal no podía esperar cumplir ese papel, quizás podría promover el desarrollo de una Iglesia nacional nueva, basada en los principios fundamentales sobre los cuales los anglicanos definían la Iglesia.

En 1853, el Revdo. Guillermo Muhlenberg propuso que la Iglesia Episcopal otorgara la ordenación sacerdotal a ministros de iglesias protestantes, para que pudieran seguir ministrando al estilo suyo pero apoyados por las órdenes sagradas de "la Iglesia" (21). Buscó "algún sistema eclesial, más amplio y comprensivo" que la Iglesia actual,

> ...abarcando a la Iglesia Episcopal tal como es, mas brindándole a la Iglesia la más amplia libertad de opinión, disciplina y culto que está conforme con la fe y el orden esenciales del Evangelio (22).

Muhlenberg fue el primer líder episcopal que trató de diferenciar entre los elementos claves o esenciales de la fe cristiana, y los accidentes culturales de una tradición específica.

En 1870, Guillermo Huntington publicó su libro titulado *La idea eclesial. Un ensayo hacia la unidad,* en el cual amplía la idea de Muhlenberg, intentando diferenciar entre "el principio anglicano" y "la estructura anglicana" (23). La estructura tiene que ver con los elementos excéntricos, costumbres idóneas y accidentes históricos, que dan a las iglesias anglicanas su sabor anglosajón, su estilo erudito y sus otros rasgos particulares. Aunque esta estructura les agrade a los episcopales, puede impedir el acercamiento de la mayoría de la población, que no aprecia el mismo estilo eclesial. El principio anglicano, por otro lado, consiste en los puntos claves que sirven para transmitir fielmente la fe de los apóstoles, que ha sido salvaguardada tanto por los anglicanos como por las otras comuniones católicas. Estos fundamentos son

> ...las Sagradas Escrituras como la Palabra de Dios; los credos primitivos como regla de fe; los dos sacramentos ordenados por Cristo; (y) el episcopado como piedra angular de la unidad gubernamental (24).

Estos cuatro puntos, refinados y redactados, formaron la base del Cuadrilátero de Chicago, aprobado por la Convención General en 1886, y aceptado, con enmiendas, por la Conferencia de Lambeth en 1888. Huntington continuó abogando por su visión de la unidad cristiana, basada en el "principio anglicano", en dos libros publicados más tarde: *La paz de la Iglesia* (1891) y *Una Iglesia nacional* (1898). En este último propuso la

(21) Sugeno, *op. cit.,* pág. 291.
(22) J. R. Wright, "Heritage and Vision: The Chicago-Lambeth Quadrilateral", en *Anglican Theological Review,* Suplemento X (mar. 1988), pág. 11.
(23) *Ibid.,* pág. 10
(24) *Idem.*

unión orgánica de todas las iglesias de los E.U.A., según las líneas del Cuadrilátero.

La forma en que el Cuadrilátero fue adoptado por los obispos de la Iglesia Episcopal, indica a la vez cómo el modelo de una Iglesia nacional había cambiado en respuesta a la realidad de los E.U.A., y cómo había sobrevivido para continuar formando el sentido de identidad anglicana en un mundo pluralista.

> Por un lado, los obispos aclararon que esta Iglesia no busca absorber a otras comuniones sino, cooperando con ellas sobre la base de una fe y orden común, desaprobar todo cisma, sanar las heridas del Cuerpo de Cristo y promover la caridad (...).

Es decir, el sueño de los primeros episcopales de que su Iglesia llegara a ser la Iglesia nacional, ya no estaba vigente.

> Pero además, por este medio afirmamos que la unidad cristiana (...) puede restaurarse únicamente con el regreso de todas las comuniones cristianas a los principios de unidad ejemplificados por la Iglesia Católica durante las primeras épocas de su existencia (...) (25).

En otras palabras, el modelo sí sigue vivo; ya no será la Iglesia Episcopal la que lo cumplirá, sino otra iglesia, nueva, pero construida según las prioridades de la Iglesia Episcopal.

A través de los años se han hecho ajustes para que la meta de una sola expresión cristiana se forme en suelo estadounidense. Los esfuerzos para lograr la formación de la "Iglesia Unida de Cristo" ("Church of Christ Uniting", COCU), que aún siguen en marcha entre un número de iglesias de E.U.A., indican que el ideal o visión de una sola Iglesia nacional no ha desaparecido.

2.3 El anglicanismo y la misión mundial

La existencia de la Iglesia Episcopal en territorio norteamericano dependió del interés del Estado inglés y de la Iglesia estatal, en brindar el ministerio cristiano a los que se habían trasladado a las nuevas colonias. Empero, en el ambiente colonial, la Iglesia formó parte integral de la presencia del Estado. Casi todos los clérigos que participaban en la misión a las colonias, consideraban que parte de su trabajo era mantener firme la herencia inglesa, tanto cultural como religiosa, en un territorio ajeno y extraño.

En el siglo XIX, el desarrollo de un mercado mundial en el que participaban Inglaterra y E.U.A., urgió la extensión de su presencia a otras

(25) *Libro de oración común*, pág. 739.

regiones del mundo. La misión de las dos grandes iglesias anglicanas, estuvo íntimamente ligada al proceso colonizador. Se consideró que el dominio colonial abría grandes oportunidades de evangelización en áreas no cristianas. Ese proceso evangelizador tuvo dos aspectos: la conversión religiosa y el establecimiento de las instituciones de una cultura cristiana —definida siempre, según las luces de los colonizadores. En todo caso, la Iglesia formó parte integral de la presencia de la comunidad colonizadora, fuera inglesa o norteamericana. Como parte de su misión aceptó el establecimiento del orden, que formó un elemento tan significativo de su herencia.

El profesor J. Kitagawa comenta:

> Ningún proyecto misionero ha sido puramente "religioso" en su naturaleza. En muchos casos, las ideas y creencias "religiosas" fueron transmitidas de un ámbito a otro, como elementos de una síntesis religiosa-cultural-social-política entera (26).

Sugeno describe la misión anglicana en los territorios no cristianizados, en los siguientes términos:

> En el siglo XIX, los misioneros episcopales fueron enviados a tierras extranjeras con la idea de que la iglesia sembrada en ultramar, recibiría elementos culturales de la sociedad local, hasta que poco a poco se haría autóctona, sin perder su carácter apostólico (27).

Este modelo sirvió, por ejemplo, en la fundación de la Iglesia Episcopal en Liberia, descrita por sus líderes en 1916 como "el núcleo de una rama africana de la Iglesia Católica y Apostólica" (28).

Empero, el mismo modelo tuvo otras consecuencias cuando la presencia anglicana se radicaba en territorios ya cristianizados por comuniones católicas. El destacado obispo misionero de la Iglesia Episcopal, Carlos Enrique Brent, fue enviado a Filipinas para encabezar la presencia episcopal en ese país. Brent rechazó el título de "obispo de las Filipinas", porque "una Iglesia nacional", por deficiente que fuera, ya existía allí. La Iglesia Católica Romana era la Iglesia de los filipinos. Prefirió denominarse "Obispo en las Filipinas" (29).

Por ende, Brent no intentó la evangelización del pueblo filipino, sino que limitó su misión a la formación de un ambiente cristiano dentro de la comunidad estadounidense residente en Filipinas, que también sirviera como ejemplo positivo para animar a la población de ese país. Se dedicó a la creación de instituciones sociales, tales como hospitales, colegios,

(26) J. Kitagawa, "Reckonings", en *Anglican Theological Review,* LXXI (primavera 1989), pág. 229.
(27) Sugeno, *op. cit.,* pág. 291.
(28) D. Dunn, "The Episcopal Church in Liberia under Experimental Leadership, 1884-1916", en *Anglican and Episcopal History,* LVIII (mar. 1989), pág. 28.
(29) Sugeno, *op. cit.,* pág. 291.

clínicas, organizaciones sociales y culturales, para promover una postura social activa de parte de la comunidad cristiana. Consideró que la unidad de los cristianos bajo la idea de una Iglesia nacional, era la necesidad más urgente del cristianismo (30).

El trabajo misionero de las iglesias anglicanas mantenía vigente el modelo de Iglesia que moldeaba su identidad, tanto en áreas no evangelizadas como en países "cristianos". La historia de las capellanías anglicanas en América Central, es un reflejo directo de esta segunda tendencia.

En Panamá, la llegada del primer sacerdote de la Iglesia Episcopal fue negociada por la Compañía del Ferrocarril de Panamá. Su primer templo, la Iglesia de Cristo, en la ciudad de Colón, fue construido en parte por la Compañía, y sus primeros clérigos funcionaban como empleados de dicha empresa (31). En Costa Rica, los dos ejes de la presencia del anglicanismo, en San José y Limón, representaban dos segmentos muy distintos de la población costarricense. La Iglesia del Buen Pastor, en San José, fue establecida para dar una base religiosa a la comunidad de empresarios extranjeros que habitaban en esa ciudad. La labor en el área costeña, enfocada en la Iglesia San Marcos de la ciudad de Limón, debe su existencia a la llegada de empresarios norteamericanos y obreros antillanos para construir el ferrocarril al Atlántico (32).

En éstas y en otras instancias, la misión anglicana utilizó un modelo social que mantenía firme la pirámide jerárquica social, heredada de sus antepasados.

Debido a que América Latina se identificaba como un continente "católico romano" —es decir, con una iglesia autóctona—, las iglesias anglicanas no mostraron el menor interés en dirigirse a la población nativa. Al contrario, la misión tuvo como propósito responder a las necesidades religiosas de una población anglicana, con el motivo de agilizar el trabajo al cual esa población se dedicaba, y facilitar su supervivencia como anglicanos en territorio ajeno.

3. El anglicanismo como Iglesia minoritaria

Al lado del modelo eclesial que pretende definir al anglicanismo en términos nacionales, existe el ejemplo histórico de una Iglesia anglicana despojada de tales pretensiones. La Iglesia Episcopal de Escocia ha aceptado, casi desde el inicio, su *status* como minoría en una sociedad no anglicana.

El Reino Unido de Inglaterra y Escocia creó una sola entidad política de dos naciones distintas. El nacionalismo del pueblo escocés, y sus es-

(30) *Idem.*
(31) J. Kater, "Los inicios de la Iglesia Episcopal de Panamá, 1852-1904", en *Anglican and Episcopal History,* LVII (junio 1988).
(32) J. Murray, *Esbozo histórico del anglicanismo en Costa Rica, 1865-1978,* tesina, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, 1988.

fuerzos por distinguirse de sus vecinos ingleses, derivaron en un compromiso nacional con la teología de Juan Calvino y una Iglesia nacional de índole presbiteriana.

Sin embargo, durante el siglo XVII el episcopado fue impuesto dos veces sobre la Iglesia de Escocia, con la esperanza de que esta restauración posibilitara el desarrollo de una Iglesia en comunión con la Iglesia de Inglaterra. No obstante, el sentimiento popular despreció este intento de "anglicanizar" a la Iglesia escocesa.

La situación se complicó aún más cuando, en 1688, la "revolución gloriosa" destituyó al rey Jacobo Stuart y lo reemplazó con los monarcas Guillermo y María. Los obispos escoceses negaron jurar su lealtad a los nuevos monarcas y se separaron de la Iglesia de Escocia, formando así la Iglesia Episcopal de Escocia, mientras la Iglesia nacional se estableció de nuevo en forma presbiteriana (33).

Con el tiempo, esta Iglesia logró un acuerdo con el gobierno británico que permitiera su organización eclesial, libertad de culto y un acercamiento a la Iglesia de Inglaterra.

La Iglesia Episcopal de Escocia ha sobrevivido hasta el día de hoy, aunque con poca influencia en la Comunión Anglicana, debido a su tamaño reducido y su marginación dentro de su propia sociedad. Según el Obispo Neill:

> Existiendo como una minoría diminuta (...), la Iglesia escocesa exhibe los méritos y defectos de todas las minorías; por una parte, gran fervor, por otra, cierta estrechez de miras y una mentalidad a la defensiva (...) (34).

Se ha dedicado a los asuntos internos —"los estudios litúrgicos constituyen una tarea favorita de los investigadores y obispos escoceses" (35). Pero ante la presencia de una Iglesia que domina el escenario religioso nacional, se ha mostrado poco interesada en ejercer su ministerio a nivel de la sociedad de su país.

4. Conclusión

Frank Sugeno describe el modelo eclesial que definía el anglicanismo durante los primeros siglos de su vida, como "el ideal del establecimiento" (36) (The Establishment Ideal). Hemos visto cómo ese principio definió la postura de la Iglesia de Inglaterra y sobrevivió, en circunstancias diferentes, en el ambiente pluralista de los E.U.A. Es el modelo que determinó también la forma en que el anglicanismo se proyectaba hacia otros países, como parte de un proceso colonizador.

(33) Moorman, *op. cit.*, pág. 283.
(34) Neill, *op. cit.*, pág. 265.
(35) *Ibid.*, pág. 264.
(36) Sugeno, *op. cit.*

Como hemos señalado, ese modelo depende, en el fondo, de un concepto de nación que es producto de la Edad Media. Se supone que la Iglesia represente al pueblo entero, y que, como institución trascendental del Estado (o en los E.U.A., de la cultura dominante), vele por los intereses de todo el pueblo.

Sin embargo, ni la Iglesia de Inglaterra ni la Iglesia Episcopal lograron realizar ese papel en la práctica. En Inglaterra, su *status* como institución estatal derivó en un enlace con los grupos dominantes de la sociedad, y la marginación de las masas pobres.

Un estudio del perfil religioso de una ciudad industrial durante el siglo XVIII (37), revela claramente el trasfondo social histórico de la Iglesia de Inglaterra. La costumbre de alquilar casi todos los asientos de sus templos, aseguró que pocos miembros de las clases pobres pudiesen acudir al culto de la Iglesia establecida. En el año 1821, la ciudad de Sheffield contaba con unos 65.000 habitantes. Existían sólo tres congregaciones de la Iglesia estatal, las cuales ofrecían un total de menos de 300 asientos gratuitos (38). Comenta el autor del estudio: "Es claro que las masas populares no se encontraban en la Iglesia nacional, ni se esperaba que se encontrarían allí" (39).

La historia de la Iglesia Episcopal de los E.U.A., revela la misma identificación con las clases y grupos dominantes de la sociedad. Los movimientos dentro de las iglesias anglicanas, que tenían como meta el mejoramiento de las condiciones infrahumanas de los pobres, eran dirigidos por los líderes de la Iglesia y de la sociedad hacia los de abajo—es decir, eran esfuerzos paternalistas iniciados sin cuestionar la forma básica de una sociedad injusta.

La historia del ministerio social de las iglesias anglicanas revela claramente que la unidad y armonía social son sus valores sobresalientes, y que se preocupan por la justicia únicamente cuando esa armonía se encuentra amenazada. Esto significa que a pesar de su anhelo de representar al "pueblo entero", su perspectiva está más vinculada con los intereses de las clases dominantes que con las bases sociales populares.

En cambio, la experiencia de la Iglesia Episcopal de Escocia demuestra, que, cuando pierde sus bases sociales, el anglicanismo tiende a privatizarse, desvinculando su concepto de orden eclesial de su visión social. Se retira del campo, dejando a la Iglesia dominante la preocupación por los quehaceres de la sociedad, como si los anglicanos no fueran más que huéspedes en tierra extraña.

Estos proyectos históricos han llegado a los anglicanos de América Latina como parte de nuestra tradición y, por tanto, de nuestra herencia. La tarea del futuro es analizar cómo esos modelos de Iglesia afectan nuestra propia práctica del ministerio y de la misión, cómo nos impiden y cómo nos apoyan. He aquí algunas pautas propuestas para adelantar esa labor.

(37) E. Wickham, *Church and People in an Industrial City*, Londres, 1957.
(38) *Ibid.*, págs. 70-71.
(39) *Ibid.*, pág. 48.

1. La historia nos enseña que la base teológica social del anglicanismo se fundamenta en un concepto medieval y piramidal de la sociedad, y que ese modelo tiende a favorecer los intereses de sus dirigentes. ¿Tiene valor ese modelo en una sociedad donde la gran mayoría es pobre, y donde la vocación primordial de la Iglesia es afirmar a los pobres como hijos e hijas de Dios? ¿Qué recursos históricos existen para que el anglicanismo llegue a ser una fuerza libertadora y animante en este continente, sin caer en el paternalismo y sin permitir que el anhelo del orden nos alíe con los que más impiden el progreso de los pueblos?

2. El modelo histórico con el que el anglicanismo ha trabajado, se ha mostrado inadecuado en ambientes donde dominan otras comuniones cristianas. O tiende a elevarse por encima, pretendiendo representar la única expresión apropiada del cristianismo, o se limita a una expresión puramente "religiosa", postura que lo aísla y margina. Esta inquietud se amplía cuando se encuentra en presencia de otra Iglesia "católica", como en el ambiente latinoamericano. ¿Cómo podrían los anglicanos articular un modelo de Iglesia que les permita ejercer plenamente los aspectos sociales de la práctica de su fe, sin arrogancia, competencia o marginación?

3. El sentido de identidad por el cual los anglicanos se han definido sencillamente como "rama de la Iglesia Católica", sin su fe propia, pero afirmando la fe de la Iglesia universal, es cuestionado actualmente por muchos, y desde muchas direcciones. Un consenso ecuménico está formándose, de que los "puntos esenciales" articulados por el Cuadrilátero Chicago-Lambeth, no pueden ser defendidos en términos históricos, ya que las investigaciones revelan que la práctica del episcopado no era un elemento universal de la Iglesia antigua.

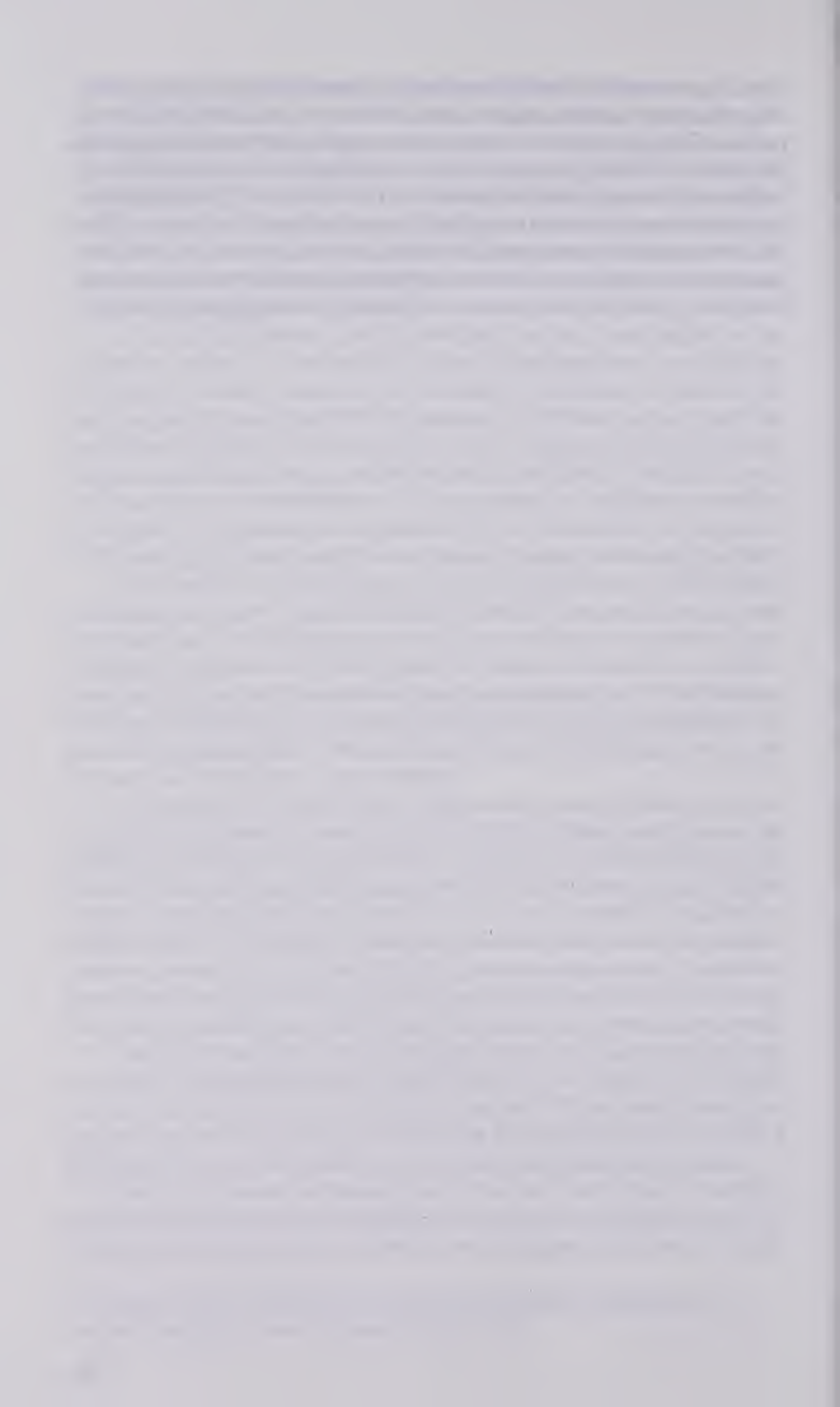
Por otro lado, varios teólogos anglicanos contemporáneos de gran capacidad e influencia, como el inglés Esteban Sykes, cuestionan si ha existido, de hecho, una sola doctrina cristiana, o si la diversidad no ha formado siempre parte del cristianismo (40). Si es cierto lo que plantea Sykes, se necesita otro fundamento sobre el cual construir el modelo del anglicanismo, que tome en cuenta sus idiosincrasias, tanto doctrinales como estructurales. Esta tarea tendría gran importancia en el ambiente latinoamericano, donde el anglicanismo ha tratado de enfatizar los elementos comunes del catolicismo, que comparte con la tradición romana dominante.

Además, la teología ecuménica urge a todos los cristianos a preguntar si ¿cualquier Iglesia contiene la plenitud de la fe cristiana, o es que todas sufren cierta carencia a raíz de la falta de unidad del Cuerpo de Cristo. Esta perspectiva relativiza cualquier definición de identidad eclesial, e insta a la búsqueda de una identidad que responda a una realidad pluralista.

Quisiera terminar señalando que si bien es cierto que la tradición anglicana experimenta cierta problemática cuando se traslada a un ambiente tal como la América Latina, también lo es que sigue siendo una tradición

(40) Veáse S. Sykes, "Anglicanism and the Anglican Doctrine of the Church", en *Anglican Theological Review*, Suplemento X (mar. 1988).

viva. Una vez más, la identidad anglicana y los modelos eclesiales que han definido el anglicanismo están en juego, incluso en los lugares donde nació y creció. El anglicanismo latinoamericano puede jugar un rol activo en el proceso de reflexión, para que juntos, y en diálogo con cristianos de otras tradiciones, los anglicanos busquemos otros modelos de Iglesia que encajen más adecuadamente en la realidad de este continente, y de otros. Si los modelos heredados presentan dificultades, la situación actual nos reta para que se busquen imágenes, términos, estructuras y modelos autóctonos, que encarnen en suelo latinoamericano la "fe una vez entregada a los santos".



Capellanía en Centroamérica

Ennis Duffis

La tarea propuesta en este ensayo es el de formular un análisis integral de las capellanías de la Iglesia Anglicana en Centroamérica; sus consecuencias religiosas, culturales e históricas, durante más de ciento cincuenta años de presencia en la región.

Hablar de "capellanía" en la actualidad no siempre trae recuerdos agradables, especialmente cuando asociamos el término con las situaciones históricas de dominaciones extranjeras del pasado. Sin embargo, la "capellanía" no se debe analizar buscando únicamente los efectos y consecuencias negativas, evaluados a la luz de situaciones y condiciones del presente, sino que el análisis debe ser integral e incluir también los aspectos positivos, vistos dentro de su propio contexto histórico.

El análisis efectuado en este trabajo parte de la experiencia de capellanía vivida en la Diócesis Episcopal de Nicaragua, y se espera que las Iglesias Episcopales de los otros países de la Región Central de América, puedan ver en este análisis similitudes vividas en el desarrollo de su Iglesia a partir de las primeras semillas sembradas por los misioneros extranjeros.

Investigaciones recientes (1) en los archivos de la Sociedad para la Propagación del Evangelio (S.P.G.) en Londres, demuestran que la Sociedad "prestó" atención por primera vez a la Costa Atlántica de Nicaragua en el año 1742. Según la misma fuente, un laico de apellido Hodgeson fue enviado como misionero a la Costa Atlántica nicaragüense ese año, acompañado de treinta soldados. Citando textualmente al S.P.G.: "El señor Hodgeson tuvo algún éxito 'civilizando' a los indios miskitos" (2).

Otro aspecto histórico de interés para este caso, es que los españoles no conquistaron la Costa Atlántica de Nicaragua por las dificultades del terreno y por la aparente ausencia de oro en la región. Vale la pena anotar que aún en la actualidad, viajar del Pacífico al Atlántico en Nicaragua es toda una aventura que puede durar varios días. El aislamiento de la Costa Atlántica fue uno de los motivos que atrajo a los ingleses, que por esa época andaban en sus propias expediciones de conquista. La poca competencia

(1) Renouf, Robert, 1985, *Doing Mission in a Revolutionary World,* Thesis submitted Selly Dak Colleges, Birmingham, England, pág. 84.
(2) *Idem.*

de parte de los españoles en la zona permitió que los conquistadores ingleses, disfrazados de comerciantes, tomaran posesión de la Costa Atlántica de Nicaragua sin mayores complicaciones. De inmediato comenzaron la explotación de los recursos naturales, y para protegerse de posibles invasiones de parte de los españoles, entrenaron a los indígenas miskitos en el uso de armas de fuego para defender el territorio (3). Bajo estas condiciones de ocupación comercial, y hasta cierto punto militar por parte de los "comerciantes" ingleses en la Costa Atlántica, es a donde nuestros hermanos de la S.P.G. (hoy U.S.P.G.: United Society for the Propagation of the Gospel), decidieron enviar al primer misionero, Mr. Hodgeson, con una escolta de treinta soldados. El asunto de los treinta soldados se explica, ya que para esa fecha Gran Bretaña y España estaban en guerra por el dominio de la Costa Atlántica. El misionero Mr. Hodgeson, según los documentos de la S.P.G., tenía una doble misión: "civilizar" a los indios y "llevar a cabo de inmediato la tarea de enfrentar a los indios en contra de los españoles" (4).

Podemos decir que la presencia de la Iglesia Anglicana en Nicaragua no surge de un esfuerzo misionero en sí, de parte de la S.P.G., sino que es el resultado secundario de una acción que tenía como meta principal "la conquista comercial" de un pueblo "atrasado culturalmente".

Podríamos deducir de esta situación que el trabajo misionero bajo el sistema de "capellanía", estaba íntimamente ligado con los intereses comerciales de la Corona Inglesa. Bajo estas condiciones, el o los misioneros enviados de Gran Bretaña, se limitaron a ministrar a los suyos involucrados en misiones comerciales o aventuras militares. Algo que no se puede obviar de esa época es que los aventureros, piratas y colonizadores, eran muy "religiosos", y a donde iban allí llevaban su religión. Por ejemplo, se cuenta que el pirata Henry Morgan, "frecuentemente llevaba un capellán a bordo de su barco para invocar la bendición de Dios sobre sus aventuras" (5).

Aun cuando hemos observado que los primeros misioneros no llegaron a Nicaragua teniendo como prioridad la evangelización de los indígenas, el mensaje del Evangelio trascendió de las colonias inglesas y llegó a los indígenas, que por primera vez escucharon el mensaje de la Buena Nueva. Lo positivo de todo esto consiste en que a pesar de las dificultades enfrentadas por los primeros misioneros, el Espíritu Santo estaba activo entre los indígenas, y en muchos casos, ellos se acercaron buscando cómo integrarse a la nueva religión. Sabemos que los misioneros ingleses no utilizaron métodos coercitivos o la imposición por la fuerza para que los indígenas aceptaran el cristianismo. Algunos miskitos aprendieron el idioma inglés en forma rústica, y ayudaron a propagar el Evangelio. Los registros de la S.P.G. indican que pese a las difíciles condiciones climatológicas del área,

(3) *Demografía costeña. Notas sobre la historia demográfica y población actual de los grupos etnicos de la Costa Atlántica nicaraguense,* CIDCA, 1982, pág. 28.
(4) Renouf, *op. cit.*, pág. 84.
(5) Shulhafer, Charles, *Anglicanism in Central America,* pág. 8.

los misioneros hicieron esfuerzos por llevar la Buena Nueva a los indígenas. Y en 1769, después de pasar por la zona varios misioneros,

> ...el Rdo. T. Warren bautizó en una ceremonia a más de cien personas entre las edades de dos a cincuenta años, incluyendo al rey miskito, a su esposa, tres de sus hijos y al almirante Israel, un cacique miskito (6).

Como podemos observar, la Iglesia de Inglaterra hizo la primera contribución para la cristianización de los indios miskitos en Nicaragua, labor que luego completarían los misioneros moravos .

La vida de la Iglesia de Inglaterra en la Costa Atlántica de Nicaragua, comprendida entre los años 1742-1850, no fue muy impactante. El último misionero de ese período, de quien tenemos conocimiento, fue el Sr. Christian Frederick Post. El Sr. Post llegó al país como misionero en 1768, y sirvió hasta su muerte en 1785 (7). Con la muerte del Sr. Post, la Iglesia quedó en manos de los indios miskitos, hasta el resurgimiento de los misioneros ingleses en 1850.

Esta primera etapa de la historia de la Iglesia en Nicaragua, la cerramos con algunas observaciones. Primero, la Iglesia tenía una presencia en Nicaragua e hizo algún trabajo de evangelización. Pero esta presencia no pasó de ser "presencia" por muchos años: no hubo ningún tipo de expansión. Este estancamiento de la Iglesia, que se limitó a una mera presencia por tantos años, se debió fundamentalmente a la incapacidad de los misioneros ingleses para separar lo que era cultura inglesa, de la Iglesia de Inglaterra. Aparentemente ambos conceptos eran inseparables, y aceptar a la Iglesia de Inglaterra era igual que aceptar la cultura inglesa. Más adelante veremos cómo esta confusión de conceptos, fue la razón principal que entorpeció la labor misionera en el país.

Otra observación del análisis de esta primera parte de la historia, consiste en la sobrevivencia de la Iglesia en manos de laicos. Siendo la Iglesia de Inglaterra una Iglesia de tradición católica, en donde los sacramentos son importantes para la comunidad de fe, es un milagro que sobreviviera por tanto tiempo en manos de laicos.

La segunda etapa de la historia del anglicanismo en Nicaragua, y su expansión bajo misioneros ingleses, norteamericanos y de otras nacionalidades, se inicia hacia 1848, concomitantemente con la explotación de madera preciosa y el cultivo del banano en la región.

Con la llegada del misionero canadiense Rdo. John Calm a "Greytown", hoy San Juan del Norte, la Iglesia comenzó a organizarse mejor. Hubo visitas pastorales del obispo de Belice, se formalizó el uso del *Libro de oración común,* vestimentas e himnos. Con este nuevo esfuerzo misionero, la Iglesia comenzó a consolidarse en el país. Esto se puede atribuir a que la Iglesia estaba ahora ministrando entre los afroantillanos procedentes

(6) Renouf, *op. cit.,* pág. 85.
(7) *Idem.*

en su mayoría de Jamaica, para trabajar en las plantaciones bananeras. Por primera vez la Iglesia comienza a expandirse, y en 1896 es colocada la primera piedra, por el obispo de Belice, para la construcción de la Iglesia San Marcos en Bluefields. Este fue el primer edificio de la Iglesia Anglicana en el país.

Durante el primer intento de establecer la Iglesia Anglicana, en 1742, los misioneros ignoraron un elemento importante en sus esfuerzos por evangelizar a los indígenas. Ese elemento es la cultura de los indígenas, la cual fue ignorada por completo por los misioneros. Enrique Dussel señala que "la fe no es nunca una cultura... la cultura es la mediación necesaria de la fe cristiana" (8). Los misioneros ingleses trataron de ignorar que los indígenas tenían una cultura antes de que ellos llegaran. Esta cultura, medida contra la cultura europea, se podría considerar inferior o hasta primitiva, sin embargo, no se debía ignorar. Los sistemas de valores, idioma y visión del mundo en cualquier cultura, son fundamentales para transmitir cualquier mensaje.

Una pequeña muestra de esto es el concepto de tiempo y simbología que pueden diferir entre dos culturas. El misionero, de buena fe, trató de comunicar la buena nueva de salvación a los indígenas utilizando su propia cultura, es decir, la inglesa, como medio para transmitir su mensaje. Tenemos, en primer lugar, el problema del idioma. En ninguna parte de los documentos de la S.P.G. encontramos mención de algún misionero inglés que se interesara en aprender el idioma miskito. Todo —o la mayor parte— el trabajo se hizo en el idioma del misionero. Este fue uno de los mayores obstáculos para realizar un buen trabajo misionero. El indígena tenía la obligación de aprender el idioma inglés si quería ser cristiano. Alguien dijo una vez que "era muy difícil, o casi imposible, adorar a Dios en un lenguaje que no era el suyo".

Al ignorar el hecho de que los miskitos tenían su propia cultura, los misioneros, además de evangelizar, también hacían la labor de aculturar a los indígenas. Esto se vio más claro cuando los ingleses impusieron a los miskitos su forma de gobierno. Estos, con la enseñanza de los ingleses, pronto se convirtieron en el reino miskito, con su rey y demás instrumentos de orden monárquico. Esta imposición cultural a un pueblo, no ayudó en nada a la propagación del Evangelio. Era difícil para los indígenas enseñarle a otros lo que ellos apenas entendían.

Con el segundo esfuerzo por evangelizar, los misioneros se encontraron con una situación diferente: el núcleo afroantillano que habitaba en la Costa Atlántica era de habla inglesa. Este hecho no sólo facilitó el trabajo misionero, sino que también permitió la adaptación de la nueva cultura impuesta. Hasta mediados de este siglo, el costeño, como se llama también al habitante de la Costa Atlántica, se consideraba súbdito de la Corona Inglesa.

(8) Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Editorial Nova Terra, Tercera Edición, 1974, pág. 53.

Ya para 1850, aproximadamente, los misioneros moravos llegaron a la Costa aprovechándose del hecho de que el reino miskito mantenía relaciones comerciales con todo el mundo, con excepción de España. Con la llegada de los moravos, el panorama del reino miskito cambió rápidamente. Los misioneros moravos utilizaron una estrategia de misión distinta a la usada por los anglicanos. Entre las estrategias utilizadas estaba la acertada decisión de evangelizar en la lengua nativa de los indígenas. Comenzaron pronto a ordenar pastores nativos con la facultad de ofrecer los pocos sacramentos que tiene esa Iglesia al pueblo. Con el paso del tiempo hicieron la traducción de su liturgia al idioma miskito. Mientras esto estaba sucediendo, la Iglesia de Inglaterra en Nicaragua seguía celebrando todo sus ritos religiosos en inglés. Aparte de su litugia en miskito, los moravos tenían una traducción de la Santa Biblia. Con el transcurso del tiempo, la morava se convirtió en la Iglesia mayoritaria entre los miskitos.

Al comenzar el presente siglo, la Iglesia Anglicana ya tenía una presencia significativa en la Costa Atlántica de Nicaragua, producto del esfuerzo abnegado de los misioneros y laicos nativos quienes contribuyeron a la labor evangelizadora. Más de un siglo había transcurrido desde que la Iglesia hizo su aparición en el país, sin embargo, ésta seguía siendo una capellanía. La Iglesia aún no pertenecía al pueblo. Ya hemos señalado que ella había echado raíces fuertes entre los afroantillanos, especialmente en Bluefields, Greytown y pueblos aledaños, pero todavía estaba en manos de misioneros extranjeros. Es cierto que la Iglesia sobrevivió en manos de laicos desde 1785 hasta 1850, y que aún después de su resurgimiento en esta última fecha, siempre descansó sobre el trabajo abnegado de los catequistas; no obstante, eso no implica que la Iglesia estaba promoviendo el liderazgo local. Por la escasez de clérigos misioneros, los catequistas eran encargados para decir el oficio, pero éstos no tenían voz ni voto en la decisión de la vida de la Iglesia. El misionero determinaba lo que era bueno o no para las congregaciones; la explicación era que la gente no tenía suficiente formación académica (léase cultura). Ya para esta época la misión de la Iglesia estaba dirigida mayoritariamente a los habitantes de la Costa, porque los extranjeros, en su mayoría, habían emigrado. El reino miskito ya había desaparecido y el Atlántico, desde 1879, estaba integrado al resto del país, pero a pesar de esta situación, la Iglesia seguía siendo una capellanía.

La Iglesia Anglicana en Nicaragua, a comienzos de este siglo no tenía clero nacional. Los catequistas, hombres dedicados al servicio de Dios, nunca fueron considerados aptos para el ministerio ordenado, aunque las autoridades eclesiásticas estaban conscientes de que la Iglesia estaba perdiendo su vida sacramental. Todo indicaba que la vida sacramental estaba por debajo de otros intereses. Es increíble admitir que en Nicaragua muchas congregaciones recibían la santa eucaristía y la administración del santo bautismo, a lo sumo dos veces al año. El sacerdote tenía que tener una educación universitaria o similar —maestría en teología o su equivalen-

te—, para ministrar y servir a una sociedad que era casi analfabeta (60% de la población nicaragüense, hasta 1980 no sabía leer ni escribir); sin embargo, los requisitos para la ordenación eran similares a los que se utilizaban en los Estados Unidos. Los catequistas, no obstante, estaban contentos en sus cargos y no manifestaban ninguna inquietud al respecto porque el concepto de Iglesia, misión y ministerio ordenado no lo definían ellos, otros lo hacían. Aunque a veces ellos se imaginaban lo que significaba el ministerio ordenado. Como es el caso de David "Daddy" Green.

Cuentan que "Daddy" Green, catequista de origen jamaiquino, fundó más misiones en Nicaragua que cualquier misionero. "Daddy Green", según narran sus contemporáneos, se vestía siempre con un cuello clerical y una cruz pectoral, y cuando la gente le preguntaban si él era ordenado, contestaba: "Soy ordenado por Dios y eso es suficiente" (9). La esperanza de que la Iglesia pasara a manos de clérigos nacionales, aún estaba muy lejos.

Algo todavía más grave en este asunto del clérigo a comienzos de siglo, era su identificación con "Santa Claus". Cuando el clérigo misionero visitaba las congregaciones en los poblados, la gente esperaba recibir donaciones en especies o en dinero. Cuando había necesidad de construir un templo, como arte de magia éste se construía sin que nadie en la comunidad supiera de dónde venía el dinero. Sólo se imaginaban que la Iglesia tenía dinero. Falsa teoría que aún persiste. Con estos malos ejemplos, la comunidad de fe no entendía mucho lo que era dar con sacrificio. Solamente aprendía a recibir sin hacer preguntas. Estoy seguro que muchas personas en estos poblados podían dar más para el sostenimiento de la Iglesia y para obras caritativas, pero las enseñanzas, de nuestros misioneros no ayudaron mucho. Los resultados de estas enseñanzas, todavía son sentidas en la Iglesia hoy día. Hace poco, un sacerdote, dirigiéndose al obispo en una conversación informal, dijo:

> Me acuerdo de los viejos tiempos, los buenos tiempos cuando el obispo David Richards visitaba la congregación de San Marcos en Bluefields, revisaba el libro de finanzas y si detectaba un déficit, a su regreso a Costa Rica enviaba un cheque para cubrir el déficit.

Esos eran los tiempos buenos que muchos todavía recuerdan, y cuando lo asocian con los clérigos nacionales de ahora que muchas veces ni la hora pueden dar, porque ni reloj tienen, es difícil comprender la disimilitud. La Iglesia parecía más bien un grupo de cristianos por el que otras personas extrañas tenían que cuidar, y no un grupo de cristianos que se cuidaban entre sí, como hacían los primeros cristianos.

Algunos argumentarán que el hecho de que la Iglesia aún no estaba en manos de clérigos nacionales, se debía al sistema de organización de nuestra Iglesia (división en provincias, diócesis, etc.), y a que ella en esta época

(9) Renouf, *op. cit.* pág. 87.

no podía ni pensar en una autonomía. Pero el asunto no es si estábamos o no listos para la autonomía. El asunto es que el proceso de aprendizaje para asumir mayores responsabilidades, estaba siendo obstaculizado por la actitud de patrocinar todo por parte de los misioneros extranjeros. Esta actitud prevaleció en la Iglesia, incluso después de que nos convertimos en la Diócesis, de Nicaragua a mediados del presente siglo. Al convertirnos en diócesis, muchos creerían que estábamos superando la etapa de capellanía para convertirnos en Iglesia misionera, sin embargo, desafortunadamente el sistema de capellanía todavía seguía presente entre nosotros.

Cuando afirmamos que la Iglesia no existe fuera de la comunidad de fe, y que los miembros de esta comunidad, al expresar su fe, participan plenamente en la vida de esa comunidad, lo que estamos afirmando es que la comunidad de fe debe participar en todos los niveles de la estructura para fortalecer al grupo. Ninguna estructura debe existir sin que la comunidad participe en ella; de lo contrario, la comunidad tendrá problemas en entender su propia existencia.

En esta etapa los misioneros no hicieron un trabajo efectivo para ayudar a los nuevos cristianos a vivir y disfrutar plenamente de la gracia de Dios, ofrecida a su pueblo por medio de su Iglesia. Se entiende que la Iglesia, en su labor evangelizadora, da a conocer la Buena Nueva para que el mundo se transforme y se convierta a Dios en forma permanente y no temporal. Para que esta labor de transformación y conversión sea un proceso continuo, la Iglesia se ve obligada a utilizar los instrumentos que Dios levanta entre su pueblo. Señalaremos una vez más que la cultura del pueblo, y la lengua como parte de esa cultura, no fue plenamente utilizada como instrumento para propagar la fe. La Iglesia Anglicana en Nicaragua, durante esa época, no pudo separarse de la cultura británica, y luego de la americana, como ya hemos señalado. Una de las características del judaísmo, ha sido la identidad inseparable de la cultura del pueblo hebreo. En contadas oportunidades el judaísmo, como religión, ha trascendido a otra cultura. Lo mismo es cierto de otras grandes religiones como el islam, el hinduísmo, y otras. El cristianismo, al contrario, no está sujeto a ninguna cultura en particular. El cristianismo siempre ha creído que Dios trasciende toda cultura, y no puede estar limitado por ninguna. La estructura de la Iglesia Anglicana en Nicaragua, durante la época que estamos analizando, tenía dificultades de entender de manera práctica la trascendencia de Dios, manifestado en un pueblo no europeo o norteamericano.

Quisiera resaltar aquí algunos conceptos de misión de Roland Allen, sacerdote y misionero inglés, quien nació en 1868 y trabajó como misionero en China desde 1892-1902. Allen enseñó que la Iglesia local debería ser autogobernada, autosuficiente y autopropagada. Creía que la Iglesia podía encontrar en su propio seno los dones necesarios para su vida, crecimiento y ministerio. Para Allen, quien desarrolló el método misionero de San Pablo, el apóstol no fundó misiones en sus viajes misioneros, sino que estableció Iglesias; y "no dejaba estas iglesias hasta que estaban completamente equipadas con las órdenes del ministerio, sacramentos y tradición"

(10). Allen trató de señalar la diferencia entre fundar una Iglesia y fundar una misión. La misión para él representaba un poder extranjero, simbolizado en el misionero, mientras que los conversos en una Iglesia como tal, era para asumir plena responsabilidad como miembros de esa Iglesia.

Conociendo muy bien la metodología de misión utilizada por la Iglesia de Inglaterra a finales del siglo pasado, Roland Allen, antes de su muerte, dijo a su hijo que sus principios misioneros no serían aplicados sino allá por 1960. El murió en 1949.

Continuando con nuestro análisis del desarrollo de la Iglesia Anglicana en Nicaragua, pasaremos de inmediato a describir los eventos significativos entre los años 1947-1979.

En enero de 1947, la jurisdicción de la Iglesia pasó de manos de los ingleses a la Iglesia Episcopal de Estados Unidos. Desde 1947 hasta1956, Nicaragua fue parte del Distrito Misionero de la Zona del Canal de Panamá. En 1956 se creo una nueva diócesis formada por Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

Con estos cambios se estaban dando, a la vez, los primeros pasos para que la Iglesia en Nicaragua comenzara a transformarse de una capellanía en una Iglesia organizada. Podríamos resumir los primeros nueve años, después de pasar la jurisdicción de Inglaterra a Estados Unidos, como años de adaptación a la nueva relación con la Iglesia norteamericana. Con la designación de un obispo para la nueva diócesis de Centroamérica, la Iglesia Episcopal en Nicaragua comenzó a tomar nuevos rumbos. Una nueva estrategia de misión fue diseñada, basada en tres principios esenciales que fueron:

1- un llamado para el desarrollo del ministerio ordenado nacional;
2- oficios en el lenguaje del pueblo; y
3- participación de la Iglesia en servicios sociales (11).

Al implementar esta nueva estrategia, la Iglesia Episcopal en Nicaragua comenzó a experimentar los primeros cambios. Primero, se abrieron nuevos trabajos misioneros en el Pacífico, específicamente en Managua. Para el año 1967 se dieron las primeras ordenaciones de clérigos nacionales. Los cambios que eventualmente llevarían a la Iglesia a transformarse de una capellanía en una Iglesia nacional, no se dieron sin pasar antes por innumerables dificultades. El conflicto entre tres culturas distintas, confronta a la Iglesia con nuevos retos en su esfuerzo de transformación. Para ilustrar estos conflictos y retos, es necesario relatar algunos eventos en la historia de la Iglesia en este nuevo período.

Hasta 1950 no había ningún lugar establecido para la celebración de servicios en la ciudad de Managua. Durante la administración de la Iglesia

(10) Paton, David and Long, H. Charles (editors), *The Compulsion of the Spirit,* William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, pág. 5.
(11) "Our Overseas Missions: Central America", Overseas Department, Episcopal Church, U.S.A., New York, en Renouf, Robert, *op. cit.,* pág. 92.

por Inglaterra, se celebraba ocasionalmente servicios en la Embajada Británica. Para 1951, la emigración de costeños hacia el Pacífico se había incrementado considerablemente, debido a la recesión económica en la Costa Atlántica al abandonar el lugar las compañías extranjeras. La mayoría de costeños que emigraban a Managua eran anglicanos o moravos, y pronto la Iglesia se vio en la necesidad de ministrar a este creciente número de anglicanos en la capital. Por esta misma fecha, los expatriados anglo-americanos que vivían en Managua, demandaban también el servicio de la Iglesia. Un miembro de ésta, de origen inglés, donó un terreno en las afueras de la ciudad, y así se construyó el primer templo en Managua en 1956.

En un principio se creyó que los anglo-americanos y los costeños residentes en la capital podían integrarse en una sola congregación, pero esto fue un sueño nada más. El control de la congregación, desde un comienzo, estuvo en manos de los extranjeros. Estos en ningún momento dejaron de creer que la nueva misión en Managua, era para servirles primero a ellos. Esto se manifestó claramente en las disputas surgidas con los costeños, ansiosos de ser parte de esta congregación. Los extranjeros recomendaron un servicio separado para los costeños, a una hora inconveniente para ellos que tenían dificultades para llegar a la Iglesia, ya que ésta quedaba fuera de la ciudad. Las disputas se extendieron, hasta llegar al extremo que los anglo-americanos cuestionaron el uso del mismo cáliz por ambos grupos. Este conflicto, con ribetes de racismo, obligó al obispo Richards a cerrar el templo hasta que hubiera un mejor entendimiento entre los dos grupos.

Pero aparte de este problema de racismo no previsto por las autoridades eclesiásticas, el punto que más me interesa destacar en este análisis es la forma como la Iglesia se hizo presente en el Pacífico del país. El primer sacerdote encargado de la misión en Managua, dijo:

> ...uno de los principios o doctrinas mantenidas durante los años 1950 era que el trabajo misionero a los nacionales (en el Pacífico de Nicaragua) podría desarrollarse por medio de capellanía a los expatriados (12).

La idea de desarrollar la Iglesia entre los habitantes del Pacífico era por medio de las capellanías que se creaban no para los nativos del sector, sino para extranjeros viviendo temporalmente en el área. Lo ridículo del principio de misión aplicado en este caso, no puede pasar desapercibido. La necesidad de ministrar a los extranjeros y costeños residentes en el Pacífico era evidente, lo cuestionable era la intención de llevar la Iglesia a un pueblo con una cultura y lengua diferentes, utilizando nuevamente el sistema de capellanía. El resultado no podía ser otro que un rotundo fracaso. Una vez superadas las diferencias entre extranjeros y costeños en

(12) Renouf, op. cit., pág. 93. (Fue el primer sacerdote misionero asignado a la congregación de Todos los Santos en Managua. La cita en referencia aparece en su libro *Doing Mission in a Revolutionary World).*

la congregación de Todos Los Santos, hubo esfuerzos por llevar la Iglesia a nativos del Pacífico. Como respuesta al tercer principio de misión adoptado por la Iglesia, se fundó una clínica en Managua con el nombre de "Clínica San Lucas". La idea de crear esta clínica era, además del servicio social que prestaría, que sierviera también como un medio para dar a conocer la Iglesia. La clínica cobró fama, y tal vez todos los habitantes de la ciudad de Managua se dieron cuenta de su existencia, pero muy pocos se dieron cuenta de la existencia de la Iglesia. Esta meta no se cumplió hasta que la Iglesia se convirtió en Iglesia nacional y eligió su primer obispo nacional. La falta de crecimiento de la Iglesia en el Pacífico durante este período, se debe fundamentalmente a las metodologías de misión utilizadas.

La intención de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos con la creación de la Diócesis de Centro América, era impulsar a estas iglesias a convertirse gradualmente en iglesias nacionales. El siguiente paso en esta dirección fue la creación de diócesis individuales en la región. Nicaragua se convirtió en diócesis separada en 1968, y el primer obispo nombrado fue un sacerdote norteamericano que trabajaba en el país como misionero.

Siendo Nicaragua una diócesis separada, su estrategia de misión se centró mas en los problemas propios de la diócesis. Con el nombramiento y consagración del obispo, la Iglesia entró en una nueva fase que consistía en la organización de la diócesis. Una vez terminada la organización, las nuevas autoridades eclesiásticas, quienes en su totalidad eran aún extranjeros, decidieron formular un plan maestro por diez años. Lo novedoso de este plan maestro era que consistía en casi un secreto de estado. Muy pocas personas recuerdan haber escuchado de la existencia del mismo. No obstante, lo más importante del plan era su objetivo: conducir a la diócesis de Nicaragua hacía la autonomía. Las Diócesis de Costa Rica y Puerto Rico ya estaban avanzadas en sus planes de autonomía, y Nicaragua seguía sus pasos.

Además el plan contemplaba entrenar clérigos nacionales, pero sin goce de sueldo, y por primera vez en Nicaragua se abrieron las puertas de la ordenación a los nativos. Los catequistas que habían servido a la Iglesia, algunos por más de treinta años, fueron llamados para prepararse para la ordenación. Eran tiempos alegres para muchos catequistas que habían soñado con ser ordenados algún día, sin embargo, como ignoraban la existencia del plan maestro, no sabían que iban a seguir trabajando sin sueldo. Otros candidatos del Pacífico, mejor educados, fueron enviados al Seminario del Caribe, en Puerto Rico. Estos últimos no fueron incluidos en el plan de no asalariados. El presupuesto diocesano se reducía año, tras año sin que muchos en la Iglesia estuvieran conscientes de este hecho.

No podemos ignorar las buenas intenciones de los que dirigían la Iglesia en ese entonces, pero la verdad es que se necesitaba más que sólo buenas intenciones para producir este cambio. Primero, observamos que el famoso plan no fue ampliamente discutido con la comunidad de fe. La feligresía no estaba siendo preparada para la aventura de la autonomía. La ausencia de programas de mayordomía, evangelización, etc., son muestras

del anticipado fracaso del plan. Los diseñadores de éste se preocuparon de asegurar algunos fondos con nuestra diócesis compañera en los Estados Unidos, pensando en el futuro, no obstante, internamente los fieles no estábamos conscientes de la responsabilidad que estábamos por asumir. Gracias a Dios que no se llevó a cabo el plan porque al poco tiempo hubiéramos fracasado, y al no ver otra salida, habríamos regresado a formar parte de la Novena Provincia.

Otro asunto de suma importancia es que la Iglesia aún no había comenzado a reflexionar sobre su papel en la sociedad nicaragüense. Lo que observamos en todo esto no es una transformación responsable, sino una nueva forma de capellanía que se estaba creando. Esta vez más sofisticada y con un nuevo nombre: "diócesis misionera", ya que para esta fecha nadie en Nicaragua se hubiera atrevido a usar el término "capellanía" para designar a su Iglesia. Eramos la Iglesia Episcopal de Nicaragua; sin embargo, pocos pudimos ver que la capellanía no solamente es un término para designar una forma de misión, sino que además de eso es todo un sistema de Iglesia. Varios elementos de ese sistema, todavía prevalecían entre nosotros.

La Iglesia Episcopal de Nicaragua era, en ese entonces, una Iglesia ajena a los problemas socio-económicos y políticos del país. El hecho de que teníamos clínicas y escuelas, no significa que estábamos cumpliendo plenamente con nuestra misión profética de denuncia en contra de la injusticia, la pobreza, la violencia y otras formas de opresión que estaban presentes entre el pueblo de Dios. Aquí cabría bien el dicho: "esta Iglesia estaba en este mundo, pero no era parte de este mundo". Esta realidad salió a la superficie al triunfo de la Revolución en 1979, cuando la Iglesia descubrió que jamás habíamos dicho "esta boca es mía", como decimos en Nicaragua, ante todas las injusticias y crímenes cometidos por la dictadura. Era lógico este comportamiento: el sistema de capellanía no permitía una identidad propia de la Iglesia. Los miembros individuales, como pueblo, sí estábamos conscientes de la realidad en que vivíamos, aunque como comunidad de fe estos problemas no eran parte de nuestra agenda. La tarea de indigenizar la Iglesia, apenas había comenzado.

Cuando se afirma que la capellanía es todo un sistema de Iglesia, y que sus elementos aún prevalecen en la Iglesia Episcopal de Nicaragua, nos referimos concretamente a aquellos elementos que obstaculizan el pleno desarrollo de la Iglesia en la cultura en que se encuentra. Aquellos elementos que no permiten la efectiva transición de Iglesia colonial a Iglesia nacional. Estamos conscientes que esta transición ya está en marcha, y está bien avanzada. La búsqueda de nuestra identidad como anglicanos en Nicaragua, y el resto de Centro América, ha comenzado, y juntos llegaremos a la meta.



Experiencia pastoral anglicana en la Región Central de América

Santiago García Iparraguirre

1. Introducción y premisas

1.1. Cometido del trabajo

En este trabajo quisiera presentar la experiencia pastoral anglicana en la Región Central de América. Para llevar a cabo este cometido, trataré de analizar la historia de las Iglesia de la Comunión Anglicana en la Región Central de América. Con base en la reflexión de los hechos históricos de las iglesias de la Comunión Anglicana de América Central, espero catalogar su praxis pastoral.

1.2. Plan del trabajo

Dentro del marco de una síntesis histórica de la Iglesia Episcopal de Guatemala, de los otros países centroamericanos y Panamá, desde la segunda mitad del siglo XIX a la actualidad, he dividido el trabajo en cuatro secciones. La primera va desde la segunda mitad del siglo XIX hasta los años cincuenta de nuestra centuria. En ella subyace una pastoral de asistencia o capellanías. La segunda va desde 1957 a 1987, y la llamo pastoral indígena o carismática. La tercera abarca de 1987 a la actualidad, y la titulo pastoral diocesana de conjunto, planificada y estructurada, cuyo ideario se plasma en el documento recientemente elaborado en la Reunión Provincial de Programas, llevada a cabo en Panamá en julio de 1989. Una cuarta sección, desafíos pastorales, quiere proponer problemas y retos pastorales para nuestras iglesias nacionales.

1.3. Límites del trabajo

La investigación está limitada al área de Centro América y Panamá, y quiere analizar la líneas pastorales a través del desarrollo histórico de las

iglesias de la región, tomando como criterio, fundamentalmente, la historia de la Iglesia Episcopal de Guatemala, y regionalizando los hitos pastorales en la manera que sean válidos.

1.4. Metodología

El tema de la "Praxis pastoral anglicana en la región", voy a abordarlo desde la perspectiva histórica, es decir, voy a presentar algunos tópicos del desarrollo histórico de la Iglesia Anglicana en el área y voy a tratar de ver el trasfondo pastoral que subyace en el quehacer histórico. Quiero aclarar que por limitaciones de documentación voy a referirme principalmente a la historia de la Iglesia Episcopal de Guatemala, a sabiendas que, a pesar de los elementos históricos comunes que presenta con las otras iglesias nacionales centroamericanas, cada diócesis tiene su propia peculiaridad histórica.

1.5. Fuentes

A la falta de vivencia histórica y experiencia personal con las otras diócesis de la región, se une la escasa documentación de que dispongo sobre la praxis pastoral. Y los manuales no sólo son escasos, sino genéricos; la mayoría de ellos de carácter histórico. Concretamente, me he servido del *Anglicanismo,* de Stephen Neill; de "Historia del anglicanismo", de *The Church in History* de John E. Booty; de la *Divina comisión,* de Frank E. Wilson. De algunos artículos en boletines y revistas, sobre todo de la revista *Anglican and Episcopal History* (1), de la miscelánea *Somos anglicanos. Ensayo sobre el anglicanismo latinoamericano,* y otros. Pero especialmente del pequeño manual que escribía a comienzos del año en curso: *Historia de la Iglesia Episcopal de la perspectiva anglicana* (2): el último capítulo está dedicado a la historia de la Iglesia Episcopal de Guatemala, escrito con base en los documentos históricos que existen en el archivo diocesano de Guatemala. Este capítulo me ha servido de base para analizar la praxis pastoral de Guatemala y extender la acción pastoral a la región, en la medida que datos de otras fuentes me ayudan a hacerlo.

(1) Kater Jr., John L., "Beginnings of the Episcopal Church", en *Anglican and Episcopal History,* volumen LVII, number 2, June 1988, Austin, págs. 147-158; "Anglicanism in Latin America" en *Anglican and Episcopal History,* volume LVII, number 1, March 1988, Austin, págs. 5-37.

(2) El manual tiene un carácter histórico, pero una finalidad catequética y apologética, lo que limita su carácter histórico. Está dirigido a laicos, y su objetivo es hacerles ver que la Iglesia de la que forman parte, la Iglesia Episcopal de Guatemala, tiene un origen apostólico. Su Iglesia es la Iglesia de los apóstoles, la Iglesia Católica de Inglaterra, que se encarna en los EE.UU., y que por su condición misionera se hace indígena en Latinoamérica y en la Iglesia Episcopal de Guatemala.

2. Pastoral asistencial y de capellanías: 1850-1957

Los orígenes de las iglesias de la Comunión Anglicana de la Región Central de América se ubican en tres polos, y en ellos intervienen la acción de la Iglesia de Inglaterra y de la Iglesia Episcopal de los E.U.A. Los tres polos pueden identificarse (geográfica e) históricamente, así:

2.1. Belice y la Miskita; iglesias oficiales

En Centroamérica existieron, desde el siglo XVIII, dos enclaves colonialistas ingleses. Belice (1783) fue una colonia británica hasta 1982, y la Miskita (1740) un protectorado británico hasta 1894.

En ambos puntos geográficos tenemos iglesias establecidas y oficiales. En Belice, desde el siglo XIX (1891) ya existía obispo residente y diócesis. En su catedral fueron coronados los reyes miskitos. La Miskita estuvo asistida por la Sociedad para la Propagación del Evangelio, desde Londres, que envió misioneros al lugar.

Tanto en Belice como en la Miskita, se desarrollaron dos tipos de praxis pastoral. Por una parte, hay una pastoral litúrgico-cúltica para atender a los inmigrantes y oficiales ingleses, a fin de que mantengan su fe y su identidad cultural. Por otra, existe una pastoral de evangelización encaminada a convertir a la fe a los nativos del lugar, a quienes se les da el Evangelio y el *Libro de oración común,* dentro del molde de la cultura británica y de la lengua inglesa. En este contexto, la Iglesia de Inglaterra se siente y es misionera. El trabajo debía de ser favorable, ya que la Iglesia de Inglaterra era la Iglesia oficial en los dominios británicos.

2.2 Legaciones británicas y norteamericanas

En los centros diplomáticos de las nacientes repúblicas centroamericanas, se crean iglesias anglicanas para atender al personal diplomático y a los comerciantes de la corona. A veces la corona pagaba a un clérigo, quien formaba parte del personal diplomático.

En las crónicas existentes en el archivo diocesano de Guatemala se habla de la Iglesia de Cristo, ubicada en la legación británica y que desde 1867 atendía a los súbditos ingleses. De la misma manera, en 1864 se establece en San José de Costa Rica la Iglesia del Buen Pastor, con base en el acuerdo firmado entre el gobierno de este país y la corona británica en el año 1849, ratificando la parte de las constituciones de la República de Costa Rica de 1825 y 1848, en las cuales se establecía la libertad de culto.

Estas iglesias capitalinas, unidas al mundo diplomático y a los inmigrantes, sufrieron sus vicisitudes. A veces eran ministradas por sacerdotes venidos de Inglaterra; otras, eran atendidas temporalmente por sacerdotes radicados en Belice y la Miskita. La mayoría del tiempo eran atendidas por laicos.

Estas iglesias nacieron ante la necesidad de mantener la identidad religiosa de los funcionarios y empresarios ingleses. No fueron iglesias del lugar, sino la Iglesia de Inglaterra en Guatemala o en Costa Rica o en Panamá. Fueron iglesias extranjeras y para extraños que conservaron su cultura británica.

Todavía en 1955, en Guatemala, se celebraban los oficios en una oficina del consulado británico, y presidía el culto un funcionario laico de la embajada. La praxis pastoral que existía en este tipo de Iglesia era cúltico-litúrgica. No obstante, resalta la importancia pastoral del ministerio laical, que oficiaba el culto.

2.3. Empresas financieras

La historia de nuestras iglesias nacionales está unida a las empresas financieras norteamericanas que se aliaron con la Iglesia Episcopal de los E.U.A. En 1848 entró la fiebre del oro californiano en los estados de la unión americana. Para llegar a San Francisco, nada mejor que hacer el viaje por Panamá. William Aspinwall, negociante emprendedor, hace un contrato con la República de Nueva Granada, funda la ciudad de Aspinwall, actual Colón, y crea la compañía del ferrocarril, que une Colón con la ciudad de Panamá. El azote de la fiebre amarilla y de la malaria, motivó que se trajeran obreros afroantillanos para la construcción de la vía férrea. Los obreros fueron traídos principalmente de Jamaica, Barbados, Trinidad y Tobago, es decir, de colonias británicas.

Los nuevos advenedizos son de cultura afroantillana y pertenecen a la Iglesia de Inglaterra, que les presta ayuda y asistencia pastoral a través de la Sociedad Misionera Doméstica y de Ultramar. Esto motiva que la Iglesia Episcopal de los E.U.A. asuma la capellanía de la compañía, y con el espíritu misionero propio del tiempo, trate de dar asistencia pastoral a los inmigrantes afroantillanos. La compañía erige en 1865 la Iglesia de Cristo en Colón, construida a la usanza de los E.U.A. y consagrada por el Obispo Potter de Pensylvania, quien murió al desembarcar en San Francisco a causa de la fiebre amarilla. La compañía pagaba al capellán. El primero murió a causa de la misma fiebre. Los demás, difícilmente se adaptaron al clima tropical.

En este contexto, la praxis pastoral se centraba en el culto del domingo y del jueves. Además, se habla de educación cristiana en la que participaban abundantemente las damas y los niños. Así pues, junto con una pastoral cúltico-litúrgica tenemos, por primera vez hasta donde conocemos, una pastoral catequética. Cómo se desarrollaba ésta y cuáles eran sus contenidos y su método, no puedo decirlo. Sin embargo, un aspecto común y corriente de estos primeros tiempos va a ser el abandono pastoral; o sea, estas congregaciones de afroantillanos va a tener momentos, muchos y largos, en que no son atendidas por ningún ministro o van a ser atendidas esporádicamente por clérigos más dedicados a su congregación blanca de la capital,

donde se sienten confortables y cómodos en medio de su entorno socio-cultural. Y el abandono llega a ser tan llamativo, que se pide ayuda a la Sociedad Misionera Suramericana, y se encarga del cuidado pastoral de estas gentes al Obispo de Jamaica.

Con la apertura del Canal de Panamá y la introducción de compañías bananeras, el número de inmigrantes afroantillanos de religión anglicana va a aumentar en Panamá. Es así que en 1919 se crea la Diócesis Misionera del Canal de Panamá, bajo la jurisdicción de la Iglesia Episcopal de los E.U.A., ya no de la Iglesia de Inglaterra. Su misión es atender y conservar en la fe a las congregaciones blancas y negras venidas de E.U.A. y de las Antillas, respectivamente. Su praxis pastoral es la de mantener las creencias, la cultura y la identidad como en su lugar de origen, por medio del culto y las clases de educación cristiana. En este caso, la fe es el baluarte de una identidad cultural. Es interesante notar que se va creando una pastoral segregacionista: Iglesia para blancos e Iglesia para negros, al estilo de los estados sureños.

En Guatemala, Honduras y Costa Rica, pasa algo parecido. Voy a retomar el caso de Guatemala. En 1907, el presidente Manuel Estrada Cabrera dona grandes cantidades de tierras a la United Fruit Company. Con la compañía viene la construcción de tramos de ferrocarril. Para este trabajo en la costa tropical se contrata trabajadores afroantillanos provenientes de Jamaica, especialmente, pero también de Belice. Estos operarios afroantillanos pertenecían a la Iglesia de Inglaterra.

Con la compañía viene un capellán como miembro de la misma. Los documentos de Guatemala hablan del Padre Frank Kelly como capellán y superintendente de los hoteles de la compañía frutera en Quiriguá, Mojaca, Morales y Puerto Barrios. Su cometido espiritual es atender la vida religiosa de los afroantillanos y de los blancos. Debido a la extensión del territorio, el trabajo pastoral que se desarrolló fue cúltico, asistencial y de capellanía, y para los extranjeros de habla inglesa. La compañía erigió varios templos que el P. Kelly atendía. No se daba una pastoral de evangelización y misión; Kelly no se abrió al mundo indígena (3) y guatemalteco. Su presencia en Guatemala fue permanente de 1912 a 1935, año en que por motivos políticos —la anglofobia de Jorge Ubico por el enclave de Belice— tuvo que abandonar su trabajo.

Después vino la desatención y el abandono. De vez en cuando, y de pasada, venía algún sacerdote de Belice o de Bluefields para ministrar estas congregaciones de afroantillanos. Las más de las veces los laicos oficiaban (4). Algunas congregaciones, como la de Puerto Barrios, perdieron su identidad y se pasaron a la Iglesia Luterana por falta de atención pastoral. Es interesante lo ocurrido en Morales-Bananera, porque tenemos

(3) Indígena lo entiendo en su significado etimológico: inde= allí y genoami= nacido, o sea, el nacido en el lugar. Todos somos indígenas de nuestro lugar de origen. No lo tomo en referencia al mundo aborigen americano.

(4) Meritoria en Bananera, fue la obra del lector laico José Muller, quien sirvió a la congregación entre 1930-1960.

el caso de una pastoral ecuménica. Los oficios episcopales los realizaba el pastor presbiteriano. Esta capellanía episcopal en tierras de la compañía, era conocida como Iglesia de los negritos.

La desatención pastoral, la muerte de los primeros pioneros, la migración hacia los E.U.A., la pérdida de la identidad cultural y religiosa de las generaciones siguientes, han hecho que la presencia de grupos anglicanos de ascendencia afroantillana sea nula o muy reducida en la actualidad Guatemala, grupo éste que fuera uno de los dos polos de esa presencia desde sus orígenes. Lo contrario sucede en Panamá, Costa Rica, Nicaragua y Honduras, donde los miembros de origen antillano forman una gran mayoría, o son muy numerosos.

A grandes rasgos podemos describir la praxis pastoral de este período como una pastoral de asistencia y de capellanías, centrada en el culto y en la liturgia. Cuando hay una presencia permanente del clérigo se puede hablar de una pastoral catequética, de educación cristiana, de aprendizaje de himnos y de música sacra. Este período se caracteriza por el abandono pastoral en muchos lugares, como en el caso de Guatemala, llegándose a la pérdida de la identidad de los miembros. La pastoral es de asistencia y de capellanías, no de evangelización. Se trata de conservar la fe, y con ella la identidad cultural de los venidos de fuera. Tiene su importancia la pastoral del ministerio laical, pues ante la ausencia de clérigos, muchas capellanías celebraban sus oficios presididos por laicos. En cambio, sí se da una pastoral evangelizadora en Belice y la Miskita.

3. Pastoral indígena y carismática: 1957-1987

1957 es un año clave para la historia de las iglesias de la Región Central de América. En El Salvador, y ante la presencia de los embajadores norteamericano e inglés, el Obispo de Belice, en nombre de la Iglesia de Inglaterra, transfiere la jurisdicción de las capellanías de Guatemala, Honduras y El Salvador, a la Iglesia Episcopal de los E.U.A. Ya en 1946 se había transferido a la jurisdicción de la Diócesis de la Zona del Canal de Panamá, las iglesias de Costa Rica, Nicaragua y el resto de Panamá. Y lo más importante, se creo la Diócesis de América Central, teniendo en la persona de David E. Richards su primer Obispo, quien residía en San José.

La creación de la nueva diócesis es clave porque hasta entonces habíamos tenido la Iglesia Episcopal en Guatemala, en Honduras, en Nicaragua, etc. Ahora existía la Iglesia Episcopal de Centro América, de Guatemala, de Honduras, etc. Las preposiciones *en* y *de* indican mucho. De, partícula que acompaña al complemento determinativo, y que en latín va en caso genitivo, indica posesión o pertenencia. Ya no se trata de una Iglesia extranjera en un país extraño, sino que la Iglesia Episcopal quiere ser Iglesia del lugar, local. Comienza la encarnación. De la aculturación se pasa a la inculturación.

En el fondo es clave la conferencia de Lambeth 1958, donde los obispos llaman a nuestro continente "el continente abandonado", por lo que urgen la evangelización, presentando a América Latina, monopolio romano pero desevangelizado y sin identidad eclesial, como un reto y una oportunidad para la actividad evangelizadora de la Comunión Anglicana.

Voy a describir a grandes rasgos, los acontecimientos históricos más importantes que corresponden a la Iglesia Episcopal de Guatemala desde 1957, y la nueva praxis pastoral que subyace en su quehacer eclesial. Salvando las pequeñas o grandes diferencias, tal vez esta praxis puede verse también en las otras iglesias del área. Con el Obispo Richards empieza a haber en Guatemala sacerdotes permanentes. La comunidad anglófona se independiza de la legación británica, alquila una casa y aquí tiene sus cultos y actividades. El P. Schulhafer, primero, y el P. Cecil Burton, después, fueron los primeros capellanes.

Por otra parte, en la década de los sesenta comienza una pastoral de evangelización entre los guatemaltecos y en la capital. Su cometido es formar congregaciones episcopales guatemaltecas, esto es, autóctonas. Con creatividad pastoral se sirve de los cursillos de cristiandad, ahora llamados turnos, para evangelizar y atraer miembros para la Iglesia. Comienzan los cultos en español y para guatemaltecos. Entre los años sesenta y setenta, se abren varias iglesias en la capital. Es interesante que junto a la acción pastoral de evangelización y de educación cristiana, base de la formación de las congregaciones, se desarrolla paralelamente una pastoral social: centros de alimentación, centro de asistencia y educación para jóvenes desadaptados, etc. Se ha superado la capellanía de lengua inglesa para los extranjeros residentes en la capital. Ahora se tiene una Iglesia autóctona, mestiza.

El otro foco de presencia anglicana era el nororiente del país: Quiriguá, Bananera, Barrios. La falta de asistencia pastoral mermó en mucho la Iglesia del núcleo afroantillano. A esta zona empiezan a llegar, al comienzo de los sesenta, misioneros norteamericanos. Entre ellos se encontraron Robert Demery, Fred Altmann, Robert Carlson y Paul Kennedy. En un primer momento, se dedican a animar el resto de las congregaciones de ascendencia afroantillana ubicadas en Bananera y Puerto Barrios. Un año después, y rompiendo el "ghetto" de las capellanías, se lanzan a la pastoral de evangelización en las olvidadas aldeas del lago de Izabal. Su trabajo pastoral va dirigido a introducir la presencia episcopal entre los campesinos y pescadores del lugar, desatendidos espiritualmente y sin identidad eclesial. Se ubican en Mariscos, forman el Proyecto "Life", viven en un contexto semicomunitario, y desde aquí atienden las viejas capellanías y las nuevas congregaciones que han logrado fundar. Su propósito es crear la Iglesia Episcopal de Guatemala; usan el español y se dirigen a guatemaltecos. Imbuidos de las preocupaciones sociales y de los problemas del mundo, viviendo entre gente pobre, conscientes de la ideología desarrollista y asistencialista, fueron el alma del progreso donde vivían: escuela de agricultura, hospital, introducción del agua potable, cementerio, cancha de

fútbol, urbanización, etc. Claro que abundaban los dólares, y crearon una actitud demasiado asistencialista y paternal.

Otro hecho importante ocurrió en 1967. La creación de la Diócesis Misionera de Guatemala. Esto responde a una pastoral nacional, autóctona, encarnacionista, aculturizadora, que conlleva una pastoral de evangelización, de catequesis, en vistas a establecer la Iglesia en el país y que sea del país.

En 1968, los obispos anglicanos de América Latina dirigieron una carta a los arzobispos y obispos de la Comunión Anglicana, en la que les propusieron cuatro puntos, goznes de la praxis pastoral de nuestras iglesias en la historia presente:

1. Una Iglesia autónoma en cada nación de América Latina.
2. Evangelismo urbano como prioridad.
3. Participación en la educación universitaria.
4. Testimonio de la unidad de la Iglesia.

Estos objetivos marcaron, y marcan, la praxis pastoral, al menos en la Diócesis de Guatemala, praxis que para las décadas del sesenta a los ochenta, se puede sintetizar así:

1. Esfuerzo por construir una Iglesia autónoma, autóctona y con identidad guatemalteco-anglicana propia, que va más allá de tener congregaciones ladinas y mayas, las dos civilizaciones de la sociedad guatemalteca.
2. Los sesenta, setenta y ochenta, marcan un esfuerzo por la evangelización en el área urbana con la creación de congregaciones en cuatro cabeceras departamentales, sin olvidar la presencia en las aldeas ladinas y mayas.
3. Una táctica pastoral de la Iglesia en los sesenta, fue dirigirse a las clases medias, profesionales y universitarias. En Guatemala, los turnos iban dirigidos preferentemente a ellas. La verdad es que hoy por hoy, nuestro trabajo se realiza entre la clase popular y pobre, principalmente.
4. Siempre tiene prioridad y relevancia la pastoral litúrgico-cúltica-sacramental y la educación cristiana, sobre todo la dirigida a los niños.
5. En nuestra diócesis siempre ha ocupado un lugar importante la pastoral social, fundamentalmente de carácter asistencialista y desarrollista, siempre y cuando se disponga de fondos *ad hoc*.
6. En estos últimos treinta años ha habido preocupación por la pastoral de la formación del laico. Igualmente, se ha trabajado en la pastoral de la formación del clero indígena y de los ministerios ordenados, con la creación de seminarios.
7. El tipo de praxis pastoral es personal y no masiva. Tal vez por ser una Iglesia pequeña, la relación entre los sacerdotes y los fieles episcopales es personal y amistosa. El pastor conoce a cada uno de sus

miembros, conoce sus familias, visita sus casas, el lugar de oración, de culto y estudios bíblicos.
8. Otra característica de la praxis pastoral de nuestra región corresponde a los años sesenta y setenta. La llamo pastoral carismática, normal en los comienzos. La creación de la Diócesis de Centro América, la lejanía del Obispo, la falta de estructura y planificación, el carácter misionero de los sacerdotes venidos de fuera, hizo que cada uno hiciese, evangelizase, catequizase, a su modo y manera, como Dios le inspirara, al margen de una planificación y organización diocesana, que por otro lado, no existía. Cada misionero era un pequeño obispo en su área.

4. Pastoral diocesana de conjunto, planificada y estructurada

1984 es una fecha clave para el quehacer pastoral de nuestra provincia, de nuestra región y de nuestras diócesis. En dicho año se creó el Comité Provincial de Programas, y sus homólogos comités diocesanos. En julio de 1989 se llevó a cabo en la ciudad de Panamá, la reunión de evaluación y planificación de los comités de programas de la IX Provincia de la Iglesia Episcopal.

La importancia de esto es que marca un nuevo hito en la praxis pastoral de las diócesis, de la Región Central de América y de la provincia. Los sesenta marcan un cambio en el quehacer pastoral: se abandona la pastoral asistencial y de capellanías, eminentemente cúltica, y se pasa a una pastoral indígena y carismática. Esto quiere decir que la Iglesia se empeña en una pastoral de evangelización, de educación cristiana, de servicio y asistencia social, en la pastoral de damas, jóvenes, de ministerios, etc; no obstante, lo hace a la buena, como Dios le inspira al clérigo.

Ahora, en cambio, la acción pastoral de cada diócesis y de cada congregación debe seguir el plan pastoral diocesano de conjunto, planificado y estructurado. Esto supone lo siguiente:

1. Trabajar dentro de una planificación diocesana que fija metas y objetivos para llevar a cabo la misión de la Iglesia.
2. Trabajar dentro de un orden y de una estructura. La misión se lleva a cabo a través de comités, de grupos de trabajo. Según el informe de Panamá, los comités en que se desarrolla, si bien no se agota, la acción pastoral de la Iglesia, son: ministerio, mejoramiento social, evangelismo, educación cristiana, mayordomía, damas y jóvenes.
3. Trabajar dentro de un plan pastoral de conjunto. Todos intervienen en la elaboración del mismo, y todos siguen sus pautas a nivel de comités y de congregaciones. Algo tiene que ver con la democracia popular: de las bases a la cúspide, y de ésta a las bases.
4. Trabajar abiertos a la región y a la provincia, o como dice el informe: "en correspondencia a nivel diocesano, regional y provincial".

5. Desafíos pastorales

5.1. El Libro de oración común y la religiosidad popular

Se habla de monopolio y mayoría de la Iglesia romana en América Latina. Los documentos oficiosos de esta denominación dicen que el continente latinoamericano tiene un sustrato católico, que forma parte de la cultura latinoamericana. Su expresión religiosa se vive primordialmente como religiosidad popular. Muchos de nuestros miembros son de procedencia romana e identificados con expresiones de la religiosidad popular. Por otra parte, la Iglesia Episcopal en América Latina es consciente de que debe encarnarse, inculturizarse y no aculturizarse. ¿Qué hacer, entonces, frente a la religiosidad popular? El *Libro de oración común* contiene una liturgia ordenada, seria, culta, pero, ¿no es el reflejo espiritual del alma anglosajona: fría, racional y estructurada? Nosotros somos un pueblo de ricas vetas emotivas y creativas, que expresa su vivencia religiosa de muchas maneras y al margen de los patrones litúrgico-canónicos. ¿Debemos matar las expresiones de religiosidad popular?; ¿no sería esto una aculturación? ¿Debemos reducirnos al *Libro de oración común* como única forma de oración y vivencia cristiana?; ¿no sería esto estar imponiendo el culto racional, ordenado y letrado, espíritu y patrimonio anglosajón, a un pueblo mestizo indolatino, y en muchos casos, analfabeta? ¿Es magia y superstición la religiosidad popular latinoamericana, o expresión de una fe, a veces con trasfondos supersticiosos, que necesita de la catequesis para purificarse, aunque es al mismo tiempo medio de evangelización? ¿Es el *Libro de oración común* el único instrumento de oración, o se pueden admitir otras formas de piedad popular, siempre y cuando no contradigan el espíritu del anglicanismo?, ¿Por qué limitarse al *Libro de oración común,* cuando los artículos de fe dicen que las tradiciones y devociones cambian con los tiempos y los lugares?

El 10 de marzo de 1868, se publicó en el periódico *Star and Herald* de Panamá, un artículo anónimo referido a la Iglesia de Cristo de Colón, en el que se decía que la gente no asistía a la Iglesia "porque el oficio era demasiado largo, sobre todo en ese clima" (5). Luego se explayaba en hablar de la extensión de los sermones, que siempre resultaban soporíferos. Aprendamos el cuento. Estamos en Latinoamérica, no en los países nórdicos, y peor ahora, en el tiempo de los medios audiovisuales y de la crisis de la palabra.

5.2 A la conquista de la propia identidad

La mayoría de nuestros miembros son de ascendencia romana; otros de procedencia evangélica. Nuestros fieles saben distinguir nuestra Igle-

(5) Kater, John L. "The Beginnings of the Episcopal Church in Panamá, 1857-1904", en *Anglican and Episcopal History,* volume LVII, No. 2, Junio 1988, pág. 139.

sia de las iglesias evangélicas o sectas de tipo pentecostal, etc. Incluso saben distinguirla de las iglesias históricas reformadas. Sin embargo, no pasa lo mismo cuando la cotejan con la Iglesia romana. Saben que no son iguales, pero no la pueden diferenciar. ¿Dónde está nuestra originalidad, nuestra identidad? ¿Por qué vivir en la Iglesia Episcopal, si es igual a la romana?; ¿qué les ofrece la Iglesia Episcopal, que no les ofrezca otra?; ¿por qué estar en la Iglesia Episcopal?; ¿cuál es su identidad?

A esto se une que somos una Iglesia de historia muy reciente en América Central, y la historia reciente no es historia. ¿Hemos echado raíces en las repúblicas del istmo? ¿Estamos parados sobre arena? Mucho hablamos de autonomía, y sobre ella vemos el aspecto de la economía. Pero autonomía es identidad y haber echado raíces en el lugar; y sin identidad no hay consolidación, ni encarnación, ni perseverancia.

5.3. Pastoral ecuménica

En 1968, los obispos latinoamericanos se propusieron trabajar por la unidad. Es bueno oír hablar del ecumenismo y cómo se vive en Ginebra, en Europa o en los E.U.A. No obstante, ¿qué decir del ecumenismo en América Central?; ¿cómo trabajar en una pastoral ecuménica, cuando para el ala evangélica somos la Iglesia del "libro rojo" y no de la Biblia, idólatras de un libro humano, y para los pastores romanos somos "farsantes", "no somos sacerdotes y nuestros sacramentos no sirven"? Los teólogos en su camerino de estudio escriben cosas interesantes, los obispos llegan a acuerdos muy diplomáticos, pero en la calle, con los ministros de mando medio y con el pueblo, las cosas son diferentes.

A pesar de esta realidad, el panorama puede no ser tan pesimista. En la Diócesis de Guatemala, hemos comprobado que la unión entre las iglesias es posible. No me baso en el diálogo sobre aspectos doctrinales o litúrgicos, sino que me baso en el análisis de la realidad y en el esfuerzo por iluminar y orientar a nuestra sociedad en los grandes problemas de la paz, la vida, la violencia, la injusticia, etc., desde la perspectiva de los valores evangélicos.



Espiritualidad anglicana en la Región Central de América

Pedro Valdez

1. Definición de espiritualidad

Espiritualidad es la búsqueda incesante del hombre que trata de analizar y encontrar una relación consciente con su creador, aún sabiendo cuáles son sus propias limitaciones, pero tomando muy en cuenta la inmensa misericordia del Dios Trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Esta definición se explica y aclara por sí sola; no obstante, es necesario hacer un pequeño recordatorio de algunos elementos que se deben tomar en cuenta, eso sí, con mucho cuidado. Me refiero a los sinónimos, pues si no aclaramos algunos aspectos de ellos, pueden tergiversar lo dicho. Uno de ellos es *misticismo,* que según A. M. Ramsey se empleaba originalmente en los misterios paganos griegos. Se dice que en el misticismo es común que el hombre trate de salvar su vida para Dios por medio de prácticas religiosas, en contraste con la verdadera doctrina de que el hombre es llevado hacia Dios por la fe y la gracia redentora.

Aclarando este pensamiento del misticismo en relacióno con la espiritualidad, y recordando que se encuentra en las diferentes religiones de misterios, el cuestionamiento sería en esta ocasión, no sí es importante la presencia de ello en el devenir cristiano de nuestros pueblos, sino el buen uso que de él hagamos. Todo lo misterioso nos da la sensación de negatividad, de algo incontrolable, por ello tratamos de rechazarlo casi inmediatamente, sin embargo, nuestra confianza en el poder del Espíritu Santo de Dios, nos permitirá mantener un control total sobre nuestra experiencia contemplativa en lo místico. Recordemos que siendo ésta una actitud pasiva y casi estética, nos conduce a una mayor entrega de nuestro ser, y dejándonos posesionar por el poder divino, tendremos mayor efectividad en nuestro accionar como cristianos.

Otra de las palabras que podemos mencionar es *ascetismo*, la cual también es necesario tomar por el camino positivo que conlleva, ya que de todos es sabido que el ascetismo tiene su lado contrario o negativo, especialmente cuando falsamente se afirma "que el cuerpo humano es malo

porque se inclina al mal". Recordemos a San Pablo, que en su Segunda Carta a los Corintios, nos dice:

> No ignoréis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros por precio; glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios (2Cor. 6:19-20).

La palabra *contemplación* se ajusta en buena manera al pensamiento que queremos desarrollar. Ella es tan antigua como las primeras, y también puede tener su lado negativo, pero si entramos de lleno en ella, podemos ver grandes beneficios para nosotros. En efecto, nos ayuda ya que no sólo es una práctica meramente emocional, sino llena de vaciamiento de las cosas humanas que nos agobian, para dar paso a una comunicación directa con Dios y con su creación.

En los momentos de contemplación podemos obtener provecho y crecimiento espiritual, dado que nuestros pensamientos pueden, y deben, aclararse en gran medida y pasar de un período inactivo a uno de realización de nuestras actividades. Así no nos quedaremos únicamente en uno de sus períodos, lo cual sí sería perjudicial. La Biblia, como palabra de Dios, especialmente en los Salmos, nos da muchos ejemplos claros de lo positivo de la contemplación.

Espiritualidad es, pues, todo aquello que tiene por objeto concretar la vida del ser humano, uniéndola íntimamente con su Señor y Salvador Jesucristo, auxiliándose de términos colaterales, los cuales nos dan una mayor proyección de nuestra vida cristiana. Está claro que no estamos pensando en una vida pasiva, sino en todo lo contrario: una vida que debe ser enriquecida por el trabajo y la acción, para que se complementen.

Recuerdo las palabras de Leonard Dabenhill, quien a este respecto nos dice:

> Que estos momento de espiritualidad no deben sustituir, en ningún momento, al trabajo práctico, del mismo modo que el trabajo práctico no puede sustituir a estos maravillosos momentos de espiritualidad.

La vida activa y la puesta en práctica de la misión de llevar el Evangelio a todos los pueblos, y especialmente a la Región Central de América, con este dinamismo y entrega al Señor que estamos viendo en nuestros días, nos permite declarar que estamos encontrando esa dicotomía del cristiano convencido, que conoce y pone en práctica su fe. Entonces: espiritualidad anglicana y vivencia misionera son nuestra tarjeta de presentación ante el mundo. Hacemos nuestro trabajo, o mejor dicho, practicamos nuestro llamamiento de servicio cristiano de una manera peculiar; no escatimamos esfuerzos, nos valemos de los medios que están a nuestro alcance, trabajamos en todo momento y en todas las condiciones posibles, y aún tenemos tiempo para estar quietos y meditar sobre nuestra aceptación para cumplir la divina comisión de llevar el Evangelio a todas partes.

2. El despertar espiritual en nuestro medio

La injerencia y los intereses de los países anglosajones en América Latina, motivó que las iglesias de la Comunión Anglicana se preocuparan por la asistencia religiosa de sus fieles en América Latina; con el tiempo, estas iglesias fueron identificándose con el pueblo latinoamericano. Su carácter misionero, y el hecho de que la Iglesia Católica Romana no podía asistir ni evangelizar convenientemente a todas las gentes, llevó a la formación de congregaciones, iglesias y diócesis nacionales dentro de la Comunión Anglicana, identificadas con la lengua y la cultura de sus pueblos. De esta manera ya no se concibieron iglesias coloniales que sirvieran a intereses extranjeros, sino que se desarrollan iglesias nacionales, y sobre todo misioneras (1).

La historia se ha ido desarrollando rápidamente, dándonos la oportunidad de una participación activa, gracias a la herencia místico-religiosa de nuestros antepasados. Es así como podemos hablar del valiosísimo aporte de nuestros obispos, clérigos y laicos (no podemos nombrar a personas específicas pues sería muy larga la lista); todos hemos contribuido para que la historia de nuestra amada Iglesia Episcopal sea todo un éxito en las diferentes manifestaciones del quehacer teológico. Se puede aceptar fácilmente que con la llegada y o contribución valiosa del anglicanismo, nos vemos constantemente envueltos en una acción participativa y de crecimiento espiritual cada vez más fuerte, gracias a que su liturgia, bella y rica, ahora la podemos comprender, asimilar y vivir a plenitud. Asimismo, nos ayudan grandemente también los estudios de la Biblia y los retiros ,sobre todo porque nos permiten dejar nuestro individualismo crónico y nos llevan a una acción totalmente comunitaria. Logramos un cambio total en nuestras vidas, ahora sí encaminadas a un ministerio de entrega y de servicio a aquellos que tanto lo necesitan.

La llegada y enraizamiento del anglicanismo en nuestra región, nos permite aprovechar y vivir toda la gama de oficios litúrgicos, la mayoría de ellos contenidos en nuestro *Libro de oración común;* y por qué no decirlo, se nos ha permitido enriquecerlo con nuestro propio aporte de vivencia espiritual, la que fácilmente es desbordada por un pueblo que siempre ha buscado, y buscará, un mayor acercamiento con su Dios.

Se nos llama: "la Iglesia del libro", lo cual es muy cierto, porque nuestro *Libro de oración común*, es un manual autorizado para usarlo en la Iglesia, y debe ser bien usado en todos y cada uno de los oficios de adoración comunitaria. Lo Común en nuestras congregaciones, es que la misma congregación se deja llevar hacia la adoración del Dios Trino, guiadas por lo que el ministro o sacerdote pronuncia, con la participaciónconsciente, plena y sensible de la misma gente congregada en el acto litúrgico.

(1) Tomado de un documento inedito: *Historia y desarrollo de la Iglesia Anglicana en Centro América,* del Rev. P. Santiago García.

Nuestro *Libro de oración común,* en un inicio fue diseñado para ser usado en la misma Iglesia. En nuestra Región Central de América, además de usarlo en la Iglesia, está siendo usado en muchos de los hogares de nuestra feligresía. Efectivamente, muchas de nuestras familias lo usan en sus oraciones hogareñas, las cuales también comparten con otras personas, lo que viene a contribuir con nuestro marcado sentido misionero y evangelístico. Este fenómeno natural se da mayormente en los lugares donde no se tiene un sacerdote residente.

3. Nuestra vivencia en la fe, actualmente

En toda nuestra Región, se ve claramente que cada acto de adoración litúrgica, dentro o fuera de la misma Iglesia, es planeado cuidadosamente, se le da toda la seriedad e importancia que tiene. Sabemos, sin entrar a analizar el *Libro de oración común,* que tanto la congregación como el oficiante en turno, conocen dónde y en qué momento preciso deben participar activamente, lo cual nos lleva a un grado muy elevado de espiritualidad, tanto personal como comunitaria.

En nuestros pueblos, lamentablemente contamos con un grado muy alto de analfabetismo, lo que dificulta en parte el buen uso que se hace de nuestro *Libro de oración común,* no obstante se dan dos situaciones bastante claras en todo ello. La primera, es que nuestra gente descubre que es necesario buscar su propia superación intelectual, y aceptando el reto, aprende a leer y a escribir para lograr así un mayor aprovechamiento en su vida espiritual y social. La segunda alternativa, no menos importante que la primera, es que usan toda su inteligencia para aprender de memoria todo lo concerniente a su propia participación, se aprenden la liturgia, las oraciones, las intercesiones y los himnos; todo ello les permite unirse al resto de la congregación para efectivamente integrar una adoración comunitaria.

Las oraciones matutinas y vespertinas son, por lo general, nuestros oficios diarios, tanto en la Iglesia como en el hogar, según lo expresado anteriormente. La práctica de estos momentos de devoción espirituales facilita, con el ministerio activo de nuestros lectores laicos, que cada vez más se manifieste un ministerio eficaz bendecido por Dios. En cuanto al ministerio de los lectores laicos, cada vez se aprecia que más personas aceptan este llamado divino para auxiliar al obispo, clérigos y diáconos en sus funciones específicas, por lo que asumen, con seriedad y compromiso, estar al frente de pequeñas comunidades, las cuales no pueden contar con un sacerdote residente.

El ministerio de lector laico, también nos permite encontrar y apoyar nuevas vocaciones hacia el ministerio ordenado de la misma Iglesia. En más de una oportunidad los lectores laicos, al estar más compenetrados del ministerio de servicio, han sentido el llamamiento divino para trabajar en la Iglesia a tiempo completo, en el mismo orden del presbiterado.

Como es de todos sabido, el centro de nuestra vida devocional es la santa eucaristía, sacramento de nuestra fe, reconocida y observada en toda la Comunión Anglicana. No podemos vivir como cristianos, sin el fortalecimiento y alimento para nuestro cuerpo y para nuestro espíritu; todo ello nos lo da la Cena del Señor o santa comunión. Todos estos términos están bien empleados al referirnos al sacramento instituido por nuestro Señor y Salvador Jesucristo.

Al mencionar los sacramentos, no está demás aclarar que todos en la Región Central de América reconocemos y practicamos los dos sacramentos instituidos por nuestro Señor Jesucristo. En la enseñanza y aplicación de estos sacramentos, nuestra Iglesia ha contribuido grandemente para erradicar toda clase de ideas o creencias extrañas, con que nuestros pueblos se nutrían en el pasado. Nuestros lectores laicos están aprendiendo que ni el bautismo ni la santa comunión, son actos mágicos que puedan servir para evitar algunos males que aquejan o perjudican a los niños, y por que no decirlo, aún a los adultos.

Dejemos claro que los siete sacramentos son reconocidos como actos sagrados de la Iglesia de Dios. Dios da el don de su poder en los símbolos externos y en la gracia interna y espiritual, de manera que podemos actuar comunitariamente en El. Todo sacramento lo hacemos, regularmente, en el contexto de la reunión comunitaria en la Iglesia, para que todos aprovechemos el momento y vivamos con mayor intensidad nuestra espiritualidad, la cual nos une cada vez más al poder misericordioso de Dios.

En nuestra práctica comunitaria y personal, además de los sacramentos que tienen su forma litúrgica propia, tenemos también en nuestro quehacer cristiano otras devociones contenidas en el *Libro de oración común.* Todo ello nos ayuda grandemente a crecer más y más en el conocimiento y amor de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo; de todo ello nos nutre el Espíritu Santo, para vivir mejor nuestra fe. En algunas de nuestras diócesis se han elaborado paraliturgias, las cuales deben siempre estar refrendadas por los obispos. Paraliturgias que nos sirven en diferentes ocasiones, como por ejemplo: para cuando se nos invita a inauguraciones de eventos especiales dentro de las comunidades donde servimos; para bendiciones de nuevas casas, centros comerciales y lugares recreativos. Todo ello nos permite y facilita un mejor servicio a la comunidad, a la vez que compartir su quehacer diario con nuestra entrega al Señor.

4. Cómo proyectamos nuestra espiritualidad anglicana

Estamos claros que la espiritualidad es el avivamiento del don del Espíritu Santo, que se manifiesta en nosotros por medio de la práctica de la virtud, la oración, la sumisión a su inspiración, etc. (2a. Carta a Timoteo 1:6).

Ser cristiano en esta parte de América significa no sólo crecer en una fe teológica, sino también en una fe eminentemente práctica; sabemos que

esta fe debe ser canalizada en beneficio de las grandes mayorías, buscando la armonía espiritual, así como las soluciones prácticas y necesarias a los intereses sociales, políticos y económicos que nos aquejan a todos por igual. Nosotros recordamos constantemente el pasaje de Santiago 2:14, que nos dice: "Hermanos míos, ¿de qué sirve que unos digan que tienen fe, si sus hechos no lo demuestran? ¿Podrá acaso salvar esa fe?" (2).

Entendemos que en nuestra Región Central de América se vive una espiritualidad anglicana muy peculiar, pues si bien las normas de esa espiritualidad no han variado substancialmente, ella se ha enriquecido con otros elementos no comunes. Estos elementos no están dentro del anglicanismo como una práctica común, aunque no se descarta la posibilidad de que aparezcan en una forma teórica, o muy poco usada. Estos elementos provienen más bien de nuestra propia idiosincrasia centroamericana; eso sí, pueden estar permeados, de una u otra manera, por el catolicismo colonial que sobrellevamos por quinientos años, y reforzados por algunos otros traídos por el protestantismo, que no por gusto tiene más de cien años de vida activa en nuestros pueblos.

Unidos a todos estos elementos, un tanto extraños, tenemos o podemos mencionar los propios, es decir, enumerar los elementos o actividades propios, que se van desarrollando paulatinamente en la Región. Todo ello va dando una fisonomía propia a nuestra Iglesia, y debemos apoyarlos y mejorarlos, pues ellos nos ayudan grandemente en nuestro crecimiento espiritual, el cual debemos proyectar en mejor forma. Mencionaré algunos de ellos, pese a que son ampliamente conocidos, por cuanto es necesario tenerlos presente para el orden evangelístico de nuestra misión:

—Retiros espirituales de dos a tres días de duración.
—Talleres de entrenamiento con temas específicos, donde cada vez más se le da mayor importancia al orden espiritual.
—Cursillos de preparación para líderes, en los distintos campos de actividad, tanto dentro de la Región como en las diócesis.
—Educación continua de clérigos y laicos, la cual se desarrolla en las diferentes diócesis de nuestra Región.

En la vida de nuestra querida Iglesia existe una gran preocupación por una buena preparación, tanto académica como de vivencia espiritual, y ello no solamente es común entre el clero de la Región, sino que también se ve alegremente entre nuestros laicos. Todos con el entendimiento de vivir una fe mucho más racional que en el pasado, la cual se pueda trasmitir a las nuevas generaciones de una manera más clara y dinámica.

Es necesario tener mucho cuidado y debemos estar bien preparados en el Señor, para ayudar y guiar a todas estas personas en el desenvolvimiento

(2) Tomado del trabajo presentado a la Convención Diocesana de la Iglesia Episcopal de Guatemala, por el Rev. P. Luis Flores, 1988.

de su propia fe, del encuentro de sus propias vocaciones de servicio. No nos olvidemos que muchos de ellos buscan un encuentro meramente emocional, y casi milagroso, en cuanto a su vivencia cristiana; buscan que se les saque del tedio en que se encuentran; ansían un encuentro espectacular con su Dios, y al no darse esta posibilidad, se frustran y no quieren saber ya más nada referente a la Iglesia.

Dentro de la realidad de nuestros pueblos, también existe mucha, pero mucha gente, que a partir de experiencias cristianas menos espectaculares, aunque sí llenas de fervor religioso, se encaminan o están en la búsqueda de una fe en Jesucristo más constante. No así los primeros en mención, que únicamente buscan un mayor dominio de las emociones, por lo que llegan fácilmente a situarse fuera de la misma Iglesia, creando división o cisma.

En los tiempos actuales, en nuestra vida religiosa nos movemos hacia una dimensión de ensayo y experimentación, lo cual es lógico por los pocos años de vida anglicana en la Región; la semillita del cristianismo, al modo y pensamiento anglicano, empieza a germinar, de allí que la espiritualidad anglicana sea sumamente importante en el desarrollo de nuestra fe. Está claro que en todo ello se debe contar o estar íntimamente unido a otros elementos no menos importantes del quehacer teológico, que coadyuven a la feliz realización de la unidad y engrandecimiento de la Región Central de América.

5. A modo de conclusión mencionaré algunas recomendaciones

Nunca debemos dejar de lado la pluralidad y las formas heterogéneas en que están configurados nuestros pueblos, ya que ello es de suma importancia para el logro común de los modelos de vida anglicana, que se deben adoptar y desarrollar en la Región. La postura netamente anglicana de la vía media, juega un papel fundamental y decisivo en la búsqueda de nuestra propia identidad; es decir, en la búsqueda de hermanos de crecer en la fe de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, tratando de esa forma de ser Uno con Cristo, y El uno con nosotros.

En esta búsqueda incesante de modelos autóctonos del quehacer de la Iglesia, no nos perdamos irremisiblemente en creencias mágico-teológicas, las cuales no se enmarcan dentro de los patrones de la Iglesia Universal. Se deberá depurar y erradicar toda clase de creencias extrañas que perjudiquen la buena interrelación de los hijos de Dios con su Creador.

Nuestra espiritualidad anglicana, junto con los demás ingredientes que le son peculiares y viviendo de acuerdo a los signos de los tiempos, no podrá, bajo ningún punto de vista, permanecer muda ante la explotación, el desempleo, el hambre, la ignorancia, la esclavitud del hombre por el hombre, y tantas cosas más que no nos dejan vivir en intensidad nuestra fe.

Se deben buscar fórmulas para que todos en la Región, salgamos de la mediocridad material y espiritual; debemos hacer una opción clara y

decidida por los desposeídos de la tierra, por los que no tienen voz y que tendrían que ser oídos, ya que ellos claman la justicia de Dios; debemos, en fin, hacer nuestro mayor esfuerzo y poner nuestro ministerio al servicio del pueblo santo de Dios, caminar en el devenir cristiano como verdaderos hijos de Dios y herederos del Reino celestial.

En nuestras devociones litúrgicas debemos darle mayor énfasis a los momentos de "silencio"; es necesario que lo enfaticemos e intensifiquemos de una manera lógica y ordenada, para que ello nos ayude cada vez más en nuestra superación espiritual. Esto no es nuevo, pues el mismo *Libro de oración común* lo contempla. La idea es intensificarlo más en nuestras actividades para que nos proporcionen paz y quietud interior, y para que siempre estemos en íntima comunicación con el Creador.

Recordemos también que la música debe ser un elemento que no puede faltar en nuestro devocional diario, tanto personal como comunitario. De tal manera que debemos motivar a nuestros músicos para que sean cada vez más creativos. Del mismo modo, pensemos también en los instrumentos musicales que nos ayudan a nuestro crecimiento espiritual; cuáles de ellos pueden, y deben, tener mayor eficacia en la liturgia de nuestros pueblos.

No podemos romper definitivamente con los modelos históricos de adoración litúrgica, sin embargo, es necesario adaptarnos al pensamiento y vivencia peculiar de nuestra gente. Y dentro de la innovación de la vida de nuestros pueblos, no nos olvidemos de la música como expresión viva de la fe.

Necesitamos urgentemente "círculos de oración", para que nuestras diócesis se unan cada vez más en la fe y la gracia de Jesucristo. No sólo se debe orar por el clero y los obispos en general, sino que debemos mencionar nombres de personas y de iglesias específicas para que nos encarnemos más y más en la realidad de nuestros pueblos.

La música en la Iglesia Episcopal de América Latina*

Margaret E. Brooks

La Iglesia Episcopal en América Latina, está buscando su propia expresión musical. Hasta hace poco, su himnología dependía básicamente de traducciones de himnarios en inglés. Sin embargo, ahora ha emprendido la búsqueda de música y de textos que sean un reflejo de su propia tradición y que expresen su propia identidad, tanto nacional como cultural. Digo música y textos, porque en este trabajo voy a usar la palabra himno para referirme a una combinación de música y texto dedicada a la adoración, especialmente dentro del contexto de la liturgia. Como se podría predecir, los que se involucran en esta búsqueda van de un extremo al otro: desde los que descartarían totalmente las tradiciones traídas por los misioneros, hasta los que no se animan a introducir en la liturgia ningún tipo de música de sabor nativo, por temerle a las posibles asociaciones seculares. Es posible que el peligro principal se encuentre en una interpretación muy estricta de estas tradiciones.

Para las personas en el nuevo mundo, las tradiciones o raíces culturales son una combinación de varias cosas: las culturas de donde procedían sus antepasados (si no son descendientes directos de los aborígenes de estas tierras), la cultura de los diversos idiomas que hablan y la cultura del suelo en que nacieron, la cual combina una variedad de elementos tanto indígenas como importados. En otras palabras, es una tradición variada y compleja. Si al tratar de desarrollar una tradición musical más auténtica, la Iglesia ignora la complejidad de esta herencia, su música sería sin raíces y sin sentido. No importa cuan fáciles y acogedoras parezcan sus melodías, en última instancia no responderían a las necesidades más profundas del pueblo en la adoración.

En cierto sentido, la Iglesia del mundo hispano se encuentra hoy día en la misma posición en que se encontraba Martín Lutero en la época de la Reforma. Al igual que la Iglesia de América Latina hoy día, él buscaba la manera de expresar su nueva interpretación de la fe por medio del canto, y de darle más participación al pueblo en la liturgia.

En la época de Lutero, la participación de la congregación se había reducido al mínimo. La liturgia era celebrada por el clero, el cuai era

* Traducción: Ashton Jacinto Brooks.

asistido por el coro, mientras los fieles escuchaban pasivamente el desarrollo de la ceremonia. Lutero dijo:

> ...ojalá tuviéramos muchos himnos en alemán, los cuales el pueblo pudiera cantar durante las misas, en lugar de, o tanto como, el gradual o junto con el "Sanctus" y el "Agnus Dei". Pero no tenemos poetas alemanes, o si los tenemos, aún no conocemos a los que podrían componer himnos devotos y espirituales, como de los que Pablo nos habla (1).

Partiendo de este deseo, la obra de Lutero, es desde luego, parte de una herencia común, la cual no pertenece sólo a los protestantes, sino también a los anglicanos y católicos romanos. Lutero no deseaba, como los calvinistas de su época, limitar severamente la función del arte en general, o de la música en particular, en la Iglesia. Tampoco rechazó el material de la Iglesia Romana de su época. De todo lo que le venía a la mano, él escogió, lo adoptó y transformó, según sus propósitos y necesidades. Por un lado, él percibió que los textos de los himnos en alemán necesitaban una música distinta a la música utilizada para los mismos textos en latín, puesto que el alemán y el latín tienen ritmos diferentes. Por ende, él no se encontraba satisfecho con los textos traducidos del latín al alemán, y cantados al tono de las melodías originales. El dijo: "no suena bien ni agradable". Tanto el texto, como el acento musical, la melodía y el ritmo, deben proceder de la lengua materna. De lo contrario, es pura imitación, como hacen las cotorras (2). No obstante, él mantuvo sus lazos con el pasado haciendo uso de tonos antiguos de los Salmos y de los modos tradicionales de la Iglesia, en su nueva liturgia alemana. De una selección de sus tonos de origen romano, dijo: "los himnos y sus notas son preciosas; sería una lástima y una pérdida si desaparecieran" (3).

Lutero era un verdadero ecléctico. No rechazaba las melodías seculares cuando éstas se adaptaban a sus propósitos. Un ejemplo de esto se puede percibir en la canción secular de Hans Leo Hassler, titulada: "Mi paz se perturba por la gracia de una joven doncella". Fue convertida en himno por uno de los seguidores de Lutero, y luego fue usado por Bach como coral de la Pasión en su obra, "La Pasión según San Mateo" (4).

Es tentador seguir citando a Lutero, puesto que era un músico hábil y entusiasta. Para él nada estaba más estrechamente ligado a la palabra de Dios que la música (5). Pero aquí hay que señalar dos puntos: primero, Lutero y sus seguidores no se separaron de la formación que recibieron del pasado, ni escatimaron esfuerzos en mirar hacia adelante y crear nuevas formas. Ellos reconocieron las demandas musicales que les imponían el

(1) *New Oxford History of Music,* Vol. III (London, 1975), pág. 420.
(2) *Idem.*
(3) Stevenson, Robert M. *Patterns of Protestant Church Music,* Duke University Press, 1953, pág. 6.
(4) *The Hymnal 1940 Companion,* New York, 1949, págs. 57-58.
(5) Steverson, *op. cit.,* pág. 6.

uso de los textos en alemán, si bien aún con esto no abandonaron del todo los himnos y tonos del latín. Segundo, Lutero no tomó la música, como a veces se da a entender, de manera indiscriminada de fuentes seculares, es decir, de la taberna a la iglesia. Lutero era un músico excelente; tenía una apreciación impecable y un sentido de lo que era apropiado.

La Iglesia de América Latina se encuentra hoy en una situación muy parecida a la de Lutero. ¿Cómo se puede crear una selección de música que le hable a la gente de hoy sin desligarse por completo de las tradiciones? Hablando de la música y de la tradición, Eric Routley dijo:

> Toda música surge de y se mantiene dentro de una tradición. En la música de la Iglesia esto es aún más obvio. La música eclesiástica se encuentra sujeta a una tradición doble, la tradición de la Iglesia y la tradición de la música (6).

De igual manera, nuestra música, si no se desarrolla de tal forma que sea un reflejo de nuestras experiencias, será algo sin vida. Pero, también carecerá de vida si no logra comunicarse con nuestro pasado y la gran comunidad de los santos, de la cual nosotros somos miembros.

Démosle un breve repaso a la tradición de la cual la Iglesia latinoamericana forma parte. El pueblo latinoamericano es heredero de la cultura general de la civilización occidental, de toda la historia del cristianismo (en particular del de la Península Ibérica), y de las tradiciones indígenas del continente. Musicalmente esto presenta un amplio trasfondo, comenzando con los himnos del Nuevo Testamento y continuando a través del desarrollo del canto llano y otros aspectos de la himnología cristiana.

Los anglicanos, particularmente, tienen nexos con los misioneros protestantes quienes han ejercido una gran influencia en la música eclesiástica de América Latina. Ellos confeccionaron himnarios en español, los cuales consistían, en su mayor parte, de traducciones hechas de himnos y cánticos del idioma inglés. Fue un trabajo monumental, y a ellos les debemos muchas traducciones de himnos que han llegado a ser parte integral de la tradición cristiana en América Latina (no debemos olvidar que la transmisión de la totalidad de nuestra herencia cristiana, siempre ha dependido de traducciones). Muchos de estos himnos gozan de una enorme popularidad, y su influencia es evidente en los ritmos de algunos de los himnos que se están escribiendo hoy en América Latina .

También debemos recordar que cuando los misioneros protestantes llegaron a América Latina, probablemente encontraron en la música religiosa local pocos elementos que, en su opinión, podían usar. Todo esto sucedió antes de la celebración del Concilio Vaticano II y de los días de gran actividad en los movimientos ecuménicos. Los himnos, como los protestantes los conocían, no formaban parte de la liturgia romana, y las canciones religiosas populares eran dedicadas en su mayor parte a las

(6) Routley, Eric, *Church Music and the Christian Fatih,* Carol Stream, Illinois, 1978, pág. 88.

devociones a la Virgen María y a los santos, temas que, en aquellos días, no eran de mucha aceptación entre los protestantes del ala evangélica de la Iglesia. Por eso, tradujeron lo que conocían.

Sin embargo, las personas que han trabajado con estos himnarios, a menudo han percibido, al igual que Lutero en relación a los himnos que él tradujo, que algunos de ellos no suenan bien ni agradable. Los acentos no se colocan bien, y a algunas traducciones les falta la gracia literaria propia del idioma. Quizás los autores sintieron, parafraseando lo dicho por Martín Lutero, que "no había poetas de habla hispana, o que si los había, no conocían a los que podían componer canciones espirituales en español". De hecho, todavía en 1962, en el prefacio del himnario *Cántico nuevo,* el editor, Pablo Sosa, dijo:

> Se incluyen también himnos originales aunque no tantos como hubiera deseado. Ojalá la falta sensible de más himnos originales de poetas y compositores de habla castellana que se puede observar en este himnario sirva para despertar en muchos el deseo de poner sus talentos al servicio del Señor y de su causa... (7).

En la búsqueda de himnos más auténticos, uno de los temas que más frecuentemente surge es la relación entre lo sagrado y lo secular. Esta es la pregunta que queda a raíz del rechazo, de parte de algunas personas, de la música religiosa popular cuando se parece demasiado a la música secular. No hay nada nuevo en esto. Ha sido un punto de debate desde que los primeros cristianos comenzaron a cantar.

Un problema implícito en este debate, es el de definir música sacra. Cuando se separa del texto, ¿es posible decir que una combinación de notas y ritmos es secular y otra no? Quizás la única respuesta a esta pregunta es decir que la música es secular cuando, en virtud de la situación en la que se escucha y se ejecuta, evoca asociaciones seculares en la mente de la audiencia o de los ejecutores. Mientras más fuertes sean estas asociaciones, más difícil será usar tal música en el contexto de la liturgia. Es una respuesta altamente subjetiva porque no depende en nada de la música, sino de la reacción del que la escucha o ejecuta.

Los cristianos de la Iglesia primitiva, viviendo en medio de un mundo pagano, sintieron la necesidad de desasociarse de mucha de la música y bailes de su época por sus connotaciones paganas, aunque a veces parecen haberse transformado las tradiciones paganas para ser usadas en la Iglesia. La Iglesia primitiva vivió reaccionando frente a lo que ella consideraba el uso excesivo de los ingredientes de las artes seculares. En el año 589, el tercer concilio de Toledo condenó el uso de bailes y de música no sacra en la liturgia. Ellos percibieron que, por un lado, la música podía separar a la gente de sus costumbres paganas, pero por el otro, podría ser una vía peligrosa por medio de la cual las costumbres paganas podrían retornar.

(7) *Cántico nuevo; himnario evangélico* (Pablo Sosa, ed.), Argentina, 1962, pág. 1.

En relación al uso de música étnica no cristiana en las iglesias de América Latina y el problema de sus asociaciones, el Rdo. Jao Faustini, un ministro presbiteriano del Brasil y músico a la vez, dice:

> Yo he tratado por muchos años de crear una música sacra brasileña. He usado los temas y todo tipo de arreglos en la escala indígena brasileña. He descubierto que los ritmos invocan movimientos corporales y que dicha escala, a nuestros oídos, suena oriental o extranjero, y que el problema de asociación es algo serio y que no se puede tratar ligeramente. Me parece más y más claro que el propósito de Dios es que seamos partes de un solo cuerpo: el cuerpo de Cristo. A menudo queremos separar las cosas que Dios ha querido mantener unidas y comenzamos a enfatizar nuestras diferencias físicas, mentales o culturales. Nosotros tendemos a aislarnos los unos de los otros. Realmente en el mundo de hoy, ¿sería una prioridad esforzarnos en producir música sacra autóctona? Como se quiera, la música que produzcamos será el resultado de la amalgama cultural en que hoy vivimos. En vez de ser artificial en nuestras composiciones, quizás debamos ser más espontáneos (8).

La amalgama cultural en que vivimos, de la cual habla el Rdo. Faustini, se parece a la mezcla de tradiciones ya mencionada. Limitarnos a una sola tradición sería una miopía en extremo. Podemos utilizar todo sin esclavizarnos a nada. Hemos comentado sobre la influencia de la tradición misionera y el uso de la música étnica (aunque sobre el último tema falta mucho por decir), no obstante, existe una tradición que parece haber sido ignorada en el desarrollo de la himnología protestante en América Latina; esto es, la tradición de la música de la Península Ibérica y la de la música de la época de las colonias.

Sabemos que los españoles trajeron sus tradiciones musicales al nuevo mundo, y aún más, se las enseñaron a los indígenas. ¿Cuáles fueron las tradiciones que ellos trajeron y que podríamos aprender o tomar de ellas hoy? En cuanto a las preguntas sobre lo sagrado, lo secular, y la tradición, ellos tienen mucho que aportar.

Comencemos con la música de la Edad Media en España. Gilbert Chase, en su libro *La música de España,* denomina a la música de los compositores de la Edad Media, la música de los santos. Según Chase, era religiosa, dramática y popular, es decir, que requería o proveía la participación del pueblo. De la música más antigua de que tenemos conocimiento, el rito mozárabe, nos han llegado preces u oraciones con melodías claras y simples de estilo folklórico, y que quizás fueron entonadas por el pueblo. Hay también un Padre Nuestro, con un amén entonado por el pueblo después de cada línea. También en el rito mozárabe se encuentran porciones de las obras del poeta español Marcos Aurelio Prudencio (348-410), llamado el primer poeta cristiano. Evidencia de que su trabajo era popular y duradero, es el hecho de que hoy día encontramos dos de sus himnos

(8) Lockward, George *Tesis sobre la música en la Iglesia Metodista en América Latina,* Claremont School of Theology, 1983.

traducidos al inglés: "Of the Father´s Love Begotten" and "Earth has many a noble city" (9). El segundo aparece en el himnario episcopal de 1961, como "De entre las ciudades todas". Uno tiene que preguntarse: ¿qué quedará por ahí del trabajo de Prudencio que descubrir? Aunque Prudencio escribió en latín, ¿no tiene el latín más afinidad con el español, en cuanto a sus acentos y su ritmo, que con el inglés?

Uno de los documentos completos más antiguo de canciones religiosas españolas, aunque son más populares que litúrgicas, es el conocido como las *Cantigas de Santa María,* una colección de más de cuatrocientas canciones dedicadas a la Virgen María, recopiladas en la corte de Alfonso X "El Sabio" (1221-1284). Cada canción celebra un milagro efectuado por la Virgen, y la obra es un compendio de tradiciones folklóricas acerca de la Virgen. Las canciones han sido transcritas por Higini Angles, quien dice que la mayoría de éstas eran rítmicas, es decir, que corresponden a la métrica que reconocemos hoy día. Las canciones son encantadoras, y varias de ellas tienen una cualidad tonal que las hace más aceptables a nuestros oídos. En resumen, son melodías folklóricas duraderas.

De un período un poco más tardío, existen otras colecciones de canciones entonadas por los peregrinos que visitaban los santuarios de Santiago de Compostela y de la Virgen de Montserrate. Las últimas están preservadas en la *Llibre Vermell,* una colección dedicada a la Bendita Virgen María. Originalmente, es posible que éstas fueran tonadas folklóricas.

Todo esto es evidencia de una fuerte corriente de música popular y sagrada proveniente de la tradición española, la cual llegó al Nuevo Mundo junto con los colonizadores. La música sacra hispano-americana de la época colonial es un tema muy amplio, del cual aquí ni siquiera se puede ofrecer un resumen. El primer capítulo del libro de Gerald Behague, *Música en América Latina,* ofrece una reseña acerca del tema. Es también un campo en el que todavía quedan muchas investigaciones por hacer, ya que esta música no comenzó a imprimirse sino hasta 1934 (10).

Pero se sabe que además de una música más seria, la cual trataremos en breve, los compositores de la época colonial en América Latina escribieron villancicos, alabanzas y otras canciones de índole popular, a veces con textos en los idiomas indígenas. Desde muy temprano se evidenciaron algunas influencias de cruces culturales, especialmente en las composiciones de villancicos populares. Dos compositores de Puebla, México, Gaspar Fernández (1566-1629) y Gutiérrez de Padilla (1590-1664), escribieron villancicos en un estilo conocido como negrillas, los cuales se basaban en fuentes de tradiciones afro-hispánicas (11).

Desde el principio los misioneros españoles le enseñaron a los indígenas a cantar, tocar y componer música al estilo europeo, y muy a menudo indígenas sirvieron como cantores profesionales e instrumentistas en las

(9) *The Hymnal 1940,* pág. 535.
(10) Stevenson, Robert, *Latin American Colonial Music Anthology,* Washington, D.C., 1975.
(11) Behague, Gerard, *Music in Latin American,* New Jersey, 1979, pág. 18-23.

grandes catedrales. En las misiones jesuíticas se permitía el baile de los aborígenes como parte de los oficios religiosos, especialmente en las procesiones en que se conmemoraban las fiestas mayores (12). En general, los españoles no tenían más que admiración por las habilidades musicales de los indígenas. Es evidente que la música, tanto española como indígena, jugaba un papel muy importante en los servicios religiosos, y que existe una rica tradición que quizás podría servir como fuente de materiales para la Iglesia de hoy.

Así vemos que existe una larga tradición de uso de la música popular en las iglesias de España y del Nuevo Mundo. Interrogantes que valdría la pena investigar, son los siguientes: ¿qué ha pasado con esa tradición hoy en día? ¿Hay algo en esta tradición que la Iglesia Episcopal pueda usar? ¿O es que los problemas del contenido y de las asociaciones como los mencionados por el Rdo. Faustini son tan grandes como para ser insuperables? No pretendo contestar estas preguntas aquí, únicamente quiero indicar posibles direcciones en la búsqueda.

Hay otra corriente en la música sacra española que tiene mucho que enseñarnos, principalmente acerca de la verdadera función de la música en la liturgia, y es la música de la Edad de Oro, el siglo XVI. Quizás no es mera coincidencia el hecho de que la vida de los grandes músicos de la época fuera contemporánea con la de grandes figuras religiosas tales como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Fue un período de intensidad mística en la religión y el arte.

En España, como en el resto de Europa, el siglo XVI fue la época de grandes motetes y misas polifónicas. A pesar de que había mucha influencia francesa en la música española, los músicos españoles generalmente se inclinaron por un estilo más austero y simple. Existía "un arte sobrecargado de emoción y misticismo expresado con una intensidad dramática" (13).

El desarrollo de la música se concentró alrededor de las escuelas catedrales de Andalucía, Castilla y La Catalina. Muy al contrario de sus colegas en el resto del continente europeo, los compositores españoles evitaron en lo posible escribir música secular, porque ellos no querían que nada les distrajera de su propósito central de enriquecer la liturgia y de glorificar a Dios. Para ellos, el propósito de la música era "elevar las almas de su auditorio hacia su Creador". Por lo tanto, ellos "subordinaron técnicas a la expresión musical inherente al texto" (14).

Cristóbal Morales (1500-1553), uno de los compositores más importantes de la época, dijo: "La música es una dádiva de Dios y se nos ofrece para alabar al Señor y para darle nobleza al hombre" (15). Un discípulo de Morales, Francisco Guerrero (1527-1599), heredó algo de su dedicación. Entre su trabajo se encuentran 68 canciones con textos en español, en una colección titulada "Canciones y villancicos espirituales". Pese a que algu-

(12) *Ibid.*, pág. 4.
(13) *New Orxford History,* Vol III.
(14) *Idem.*
(15) *Idem.*

nos de sus textos eran originalmente seculares, ellos fueron convertidos más tarde "a lo divino", como era la costumbre de esa época. De su música Guerrero, dijo:

> Siempre he deseado no acariciar los oídos de una persona piadosa con mis cantos, pero por el contrario, excitar su alma hacia una devota contemplación de los sagrados misterios (16).

Aquí de nuevo encontramos la importancia del efecto que la música tiene en quien la escucha o interpreta. Se espera de esa música, más que un placer sencillo y pasivo.

La figura más importante de la Edad de Oro lo fue Tomás Luis Victoria (1548-1611). Victoria estudió con Palestrina en Roma, y en 1571, se convirtió en su sucesor en el Colegio Romano. Victoria no escribió música secular, continuando con la tradición de sus antepasados españoles: "El no tenía otra meta que el de cantarle a la cruz y a los misterios de la redención, usando medios no contenidos en el arte profano" (17). La música de Victoria es intensamente mística, una característica que muchos asocian con la música española de la época.

Este sentimiento conservador permaneció por mucho tiempo en España, hasta muy avanzado el siglo XVIII, y aún más allá. El canto llano romano, los remanentes del rito mozárabe y la polifonía renacentista, formaban un núcleo casi exclusivo de la música de la Iglesia. Los españoles se resistían, por ejemplo, a la introducción de "un estilo operático italiano, de melodías fáciles, y de solos con acompañamientos sencillos" (18).

En América Latina, durante la época colonial, se encontraban actitudes parecidas. Tal como en España, la actividad musical se concentró aquí alrededor de las grandes catedrales. Las bibliotecas de las catedrales latinoamericanas,

> ...aún conservan muchas ediciones originales o copias manuscritas de música española o italiana. Ya hacia el 1553, el primer libro de misas de Morales (publicado en Roma en el año 1544), junto con otras seis colecciones de polifonía, perteneció a la biblioteca de la catedral del Cuzco (19).

La Catedral de Bogotá conserva ediciones originales de las obras de Morales, Guerrero y Victoria. Catedrales como las de Lima, Cuzco, Bogotá y México, tenían contratados, con paga, a un organista y a un maestro de capilla. Estas personas no tenían solamente la responsabilidad de la música cantada o tocada en la catedral, sino también la de componer música.

(16) *Idem.*
(17) *Idem.*
(18) Hamilton, Mary Neal, *Music of 18th Century Spain,* University of Illinois, 1937, pág. 199.
(19) Behague, *op. cit.,* pág. 6.

Entre muchos de ellos predominaban las actitudes conservadoras de que hemos hablado. En Perú, por ejemplo, Roque Ceruti (f. 1760) fue nombrado maestro de capilla, pero su música presentó la influencia del estilo teatral italiano en su uso de introducciones instrumentales y recitativos. De ahí que aún después de su muerte, estos elementos "seculares" de su música fueran criticados por Toribio de Campo, otro compositor de la catedral (20).

Este pequeño resumen de la música sacra, nos dice mucho acerca de las actitudes de la Iglesia hacia la música, y acerca de la relación entre lo sagrado y lo secular. Existe, de un lado, evidencia de la participación popular y de las raíces folklóricas de mucha música religiosa, aunque hay que reconocer que, a lo mejor, mucha de esta música se usaba más fuera de la Iglesia que dentro. Por otro lado, existe la preocupación de una posible interferencia de asociaciones seculares en la pureza y el fervor de nuestra adoración a Dios. Estos músicos reconocieron el poder de la música, propiamente combinada con un texto, para "excitar las almas" y para "darle nobleza al hombre". Por esta razón, ellos estaban dispuestos a subordinar la música a las exigencias del texto. En esto, Morales, por ejemplo, se anticipó a las reformas del Concilio de Trento.

Todavía tenemos que formularnos las siguientes preguntas: ¿qué se puede aprender de un estudio de esta tradición musical, que pueda ser relevante a la Iglesia de hoy día en su búsqueda de una expresión musical auténtica y popular? ¿El conocer nuestro pasado musical, enriquecerá y contribuirá con nuestro presente? ¿Qué relación puede existir entre la polifonía del siglo XVI, por ejemplo, y la himnología moderna? Puede ser, por ejemplo, que haya pasado demasiado tiempo y que la brecha entre aquella época y la nuestra, sea muy grande. O bien puede ser que en esa música haya material de tal calidad, que aún nos puede inspirar.

Estas preguntas me hacen retornar hacia Lutero y sus seguidores. La historia de la himnología protestante está llena de la interacción entre los grandes compositores y la Iglesia. Esta ha contribuido con la música de los grandes compositores, de la siguiente forma. La Iglesia Luterana, por ejemplo, es famosa por haber introducido la forma del coral. Los corales eran originalmente simples melodías adaptadas a un texto, con la intención de ser cantadas al unísono por la congregación. No obstante, estas tonadas tenían la posibilidad de ser armonizadas en contrapunto, y al pasar los años, llegaron a formar la base de las obras corales de compositores como Schutz y Bach. Este proceso también ha tomado otra vertiente. Por ejemplo, el himnólogo inglés William H. Monk, tomó las dos primeras frases del "Gloria Patri et Filio" del "Magnificat" de Tertii Toni de Palestrina (1591), y compuso el himno "Victoria", el cual es cantado con el texto "Ya la batalla se acabó" (21). Se podría citar otros ejemplos de obras de grandes compositores, que han sido adaptadas para himnos. Al ojear un himnario

(20) *Idem.*
(21) *The Hymnal 1940.*

inglés, se puede notar nombres como Bach, Handel, Haydn y Vaughan-Williams, para sólo mencionar unos cuantos. ¿Llegará el día en que al ojear el índice de un himnario en español, veremos nombres como Morales y Victoria?

Sin embargo, hay que recordar que para componer una buena tonada para un himno se necesita más que ser un buen músico. No sería de ningún provecho si se compusiera una cantidad de música eclesiástica, que a pesar de poseer una calidad superior, fuera tan esotérica o tan distante de la experiencia del pueblo que nadie pudiera o quisiera usarla. Como ha dicho Routley:

> Los compositores de tonadas para himnos son esencialmente músicos callejeros, quienes interpretan con afecto el temperamento de la gente común, y cuando lo hacen bien, engrandecen a esa gente (22).

Routley parece haberle hecho eco a la idea de Morales, de que "la música ennoblece al hombre". Es decir, que mientras la música debe de alguna manera ir a encontrar a la gente en donde esté, también debe "engrandecer" y "ennoblecer". Este es el centro del Evangelio cristiano. La vida cristiana debe expandir y enriquecer nuestras vidas, elevarlas, no achicarlas ni restringirlas. Como dijo Jesús: "Yo vine para que tengan vida, y la tengan en abundancia".

Por ende, hemos visto cómo la música de la Iglesia tradicionalmente se ha extendido en un gran círculo, tomando y transformando materiales de todas las fuentes, desde las melodías de los grandes compositores hasta las tonadas folklóricas más sencillas, y cómo se ha enriquecido como resultado. Aquí he indicado solamente algunas direcciones que puede tomar esta búsqueda. La Iglesia Episcopal en América Latina debe seguir esta tradición, extendiéndose y explorando en su esfuerzo por encontrar y crear música y poesía que puedan relacionarse con su pasado y mirar hacia su futuro, siendo así un vehículo por medio del cual toda su gente pueda ser engrandecida y ennoblecida al cantar su adoración a Dios en Jesucristo.

(22) Routley, *op. cit.*, pág. 91.

Liturgia: fundamento de la unidad anglicana

Ashton Jacinto Brooks

Durante los primeros tres siglos de la existencia del cristianismo, su interés estaba dirigido en su totalidad hacia la prédica de la Buena Nueva que Jesús había traído al mundo, y su meta era la conversión de la humanidad hacia la inspiración y la vida en Cristo. Sin embargo, la suerte del cristiano ha sido tal que desde el año 313, fruto de la tolerancia religiosa, ha estado adoptando los nombres de los países o culturas en las cuales sus actividades fueron escogidas con benevolencia.

A fines de la Edad Media, con el surgimiento de nuevas naciones en el norte de Europa, se produjo una fragmentación de la Iglesia en el Occidente, amparada en la nueva estructura socio-política que se desarrollaba en aquel entonces. Dicha fragmentación se conoce en la historia de la Iglesia con el nombre de "La Reforma".

Aunque la Iglesia de Inglaterra también se independiza como Iglesia nacional en el siglo XVI, ésta, históricamente hablando, en lo que se refiere a su naturaleza teológica, no puede ubicar sus orígenes en las erupciones religiosas y políticas que se desarrollaron en el continente europeo durante ese siglo.

Cuando los anglicanos hablan de su historia, lo hacen a partir de la Iglesia primitiva. A fines del siglo III. Tertuliano dijo que existían cristianos en algunos lugares de las Islas Británicas, más allá del dominio del imperio romano. También dijo que tres obispos británicos estuvieron presentes en el Concilio de Arlés, celebrado en el año 314 (1).

Históricamente hablando, si bien se reconoce el hecho de la existencia de núcleos cristianos en las Islas Británicas durante la edad apostólica, sus nexos con la Iglesia de Roma se establecen a partir de la llegada de San Agustín a dichas tierras, quien fuera enviado a Inglaterra por el Papa Gregorio Magno en el año 597. Fue a partir de dicha fecha que se estableció la prestigiosa sede de Cantorbery.

(1) Stephen Neil. *El anglicanismo* (Traducción: José Luis Lana). Madrid: Ediciones Península, 1966, pág. 7.

La Iglesia en Inglaterra también fue afectada por los aires reformadores que se movían en la Europa del siglo XVI, y por ende, ésta se desarrolló como una Iglesia nacional, separándose de la hegemonía de Roma tal como lo hicieron otras expresiones religiosas en el continente europeo de dicha época. En principio, podemos decir que lo que sucedió en Inglaterra en relación con la Iglesia, fue una reorientación en el liderazgo temporal de la misma. Por tal motivo, el principio bajo el cual se orienta el gobierno de la Iglesia en Inglaterra a partir del siglo XVI, es el siguiente:

> La Iglesia de Inglaterra es la Iglesia Católica de Inglaterra; enseña todas las doctrinas de la fe católica tal como se encuentra en las Sagradas Escrituras, como están resumidas en los Credos Apostólico, Niceno y Quicunque Vult (Atanasio), tal como fueron aceptados en los primeros cuatro concilios de la Iglesia indivisa (2).

La identificación que se desarrolla en el siglo XVI entre expresión religiosa y cultura, impregnó a la fe cristiana con las ideas que dieron como fruto el surgimiento de iglesias nacionales, y este sentir se extendió hacia los lugares afectados por la expansión colonial de los países de Europa hacia las tierras recién descubiertas en América, Africa y la India; así que la fe religiosa de cada una de las naciones conquistadoras, se movió con ellas hacia sus nuevas fronteras. Fue por medio de este proceso que la disciplina y expresión religiosa de las Islas Británicas, se convirtió en la expresión del cristianismo que se había de practicar en sus colonias. En la actualidad la Comunión Anglicana se encuentra estructurada en Provincias, las cuales han surgido del espíritu nacionalista que le dio a la Iglesia de Inglaterra su nuevo *status,* el cual heredaron sus colonias en sus procesos particulares de independencia, siendo la Iglesia de Escocia y la de las treces colonias independientes de Norte América, las que iniciaron el proceso real de la Comunión Anglicana en los siglos XVII y XVIII, respectivamente.

La naturaleza de cada provincia en particular, es muy variada. Algunas son de carácter nacional; otras son de carácter internacional, con su propio gobierno interno. Pero todas miran hacia Cantorbery como el punto de convergencia espiritual, aunque la sede de Cantorbery de ninguna manera pretende ser una contraparte de la sede de Roma, ya que el Arzobispo de Cantorbery no ejerce ningún poder jurisdiccional fuera de Inglaterra. El es considerado como el Primado entre sus colegas a través de la Comunión Anglicana, y preside, además, las reuniones de Lambeth.

Hoy día la Iglesia Anglicana se encuentra establecida en países que no pertenecen a la Mancomunidad Británica de Naciones y que no fueron colonias de Inglaterra, fruto de la actividad misionera que dicha Iglesia ha desarrollado durante los últimos cien años en los países del llamado "tercer mundo", rompiendo así hasta cierto punto el patrimonio tradicional de ver a la cultura como un punto íntegro de determinada expresión religiosa.

(2) *Ibid.,* pag. 396.

Debo resaltar que este fenómeno se debe primordialmente a la actividad evangélica desplegada por la Iglesia Anglicana en el Africa, que con sus grandes convenciones ha cambiado la balanza numérica de los anglicanos en el mundo. Existen otros casos en el cual la presencia anglicana ha sido fruto de la separación directa de núcleos de la Iglesia Católica Romana, que han buscado y obtenido filiación en la Iglesia Anglicana (por ejemplo en España, las Filipinas y México). También existen expresiones de la Iglesia Anglicana en varios países de América Latina, que se establecieron por medio de los servicios de capellanías a migrantes de tradición anglicana.

Para lograr la unificación de ciertos criterios básicos para mantener un espíritu de unidad que pudiera ser aceptado por toda la Comunión Anglicana, la conferencia de Lambeth de 1888 publicó un documento que se conoce como el Cuadrilátero Chicago-Lambeth, fruto del esfuerzo para explicar en una forma categórica la naturaleza de dicha Comunión (3).

En la Comunión Anglicana podemos encontrar una vivencia armoniosa matizada por las diversas expresiones del cristianismo, basadas en las tradiciones de la fe al amparo de las directrices del Cuadrilátero Chicago-Lambeth.

De todos modos, no podemos olvidar el hecho de que a través de la historia el anglicanismo se ha caracterizado por ser la expresión de la fe católica y apostólica en medio de la cultura inglesa. Nuestro estudio es motivado por el hecho de que la expresión anglicana del cristianismo se ha expandido más allá de las Islas Británicas y de los territorios que son o fueron colonias inglesas. Es a partir de estas experiencias que se dice que la meta del anglicanismo es la de trabajar con las iglesias cristianas en un esfuerzo por retornar a la edad apostólica, en la cual las iglesias que surgían en los diversos lugares, fruto de la peregrinación de los apóstoles, eran consideradas iglesias autónomas de la localidad, pero en comunión con todas las expresiones del cristianismo. Esto únicamente es posible si nuestra tarea principal es la de proclamar a Cristo Jesús como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por amor de Jesús (II Corintios 4:5), para lograr así confesar nuestra identidad en Cristo, por medio de un cuerpo, un espíritu y una fe.

Esa esperanza de unidad, la Iglesia Anglicana la percibe por medio de la participación coherente de las diversas expresiones litúrgicas, que son el sostén vital de la Iglesia. Es por medio de la liturgia eucarística que la Iglesia ha tratado de manifestar y mantener un espíritu de unidad, de ahí el hecho de que las reformas litúrgicas del siglo XX han restituido en la liturgia de la eucaristía el "beso de la paz", rescatando así uno de los elementos básicos del cristianismo, el cual es símbolo de unidad, fraternidad y perdón (4).

Por más que tratemos, en cualquier ambiente en que se exprese la fe cristiana, ésta estará matizada por factores transculturales, lo cual es en

(3) *Libro de oración común*. New York: The Church Hymnal Corporation. 1982, pág. 739.
(4) Bard Thompson. *Liturgies Of the Western Church*. Cleveland and New York: Meridian Books- The World Publishing Company, 1962, pág. 5.

cierta manera uno de los factores primordiales que representa la riqueza de la universalidad de Cristo. Como anglicanos, por autóctonos o autónomos que seamos, parte de nuestra realidad es el hecho de que participamos de una realidad intercultural y de la expresión universal de la Iglesia.

En este proceso de evaluación de nuestra razón de ser en esta área del mundo en que nos encontramos, nuestra presencia en esta región dependerá de nuestra percepción y entendimiento de esa realidad como parte íntegra de la Iglesia universal de Cristo, rescatando el sentido de Iglesia que tenían los cristianos de los primeros siglos. "Por siglos, cada Iglesia local era considerada como la manifestación indivisa del cuerpo de Cristo en el mundo" (5). Es tiempo ya de que las iglesias locales de la Comunión Anglicana en América Latinan entiendan y ejecuten su "rol" como parte de la Iglesia Universal de Cristo en esta área del mundo, teniendo presente que la Iglesia Anglicana como tal, jamás ha perdido la visión de ser parte de la Iglesia, una santa, católica y apostólica .

Uno de los elementos básicos de la tradición anglicana es su relación con los sacramentos tradicionales, y muy en especial el sacramento de la santa eucaristía. Bouyer nos dice: "El centro de la liturgia cristiana se encuentra en la *synaxis* eucarística, en la misa" (6), por ende, la liturgia es el punto medular de la unidad anglicana en el mundo.

Cuando hablamos de liturgia, muchas veces queremos aislar esta actividad de tal manera que nos olvidamos que el quehacer religioso hay que verlo como un todo, expresando la complejidad de la vida humana, y para beneficio de toda la humanidad en su expresión de gratitud por la vida; por eso, las liturgias deben existir para celebrar la totalidad de la vida. Entonces, toda actividad religiosa debe verse e interpretarse como liturgia.

Recordando la etimología de la palabra liturgia (labor hecha por la comunidad y para el beneficio de la comunidad), tenemos la obligación de trabajar para que la misma sea aplicada a la vida religiosa con el mismo concepto que tenía en el mundo secular. Por tal motivo, toda actividad de corte teológico o religioso inevitablemente ha de concebirse en el contexto del origen etimológico de la palabra liturgia: una acción para el pueblo y con el pueblo (7).

Si algo podemos apreciar del quehacer litúrgico de la comunidad anglicana, ha sido su aporte a la estructura de las devociones personales y comunitarias en lo que nosotros conocemos como el *Libro de oración común,* considerado como el vehículo de unidad de la Comunión Anglicana. De todas las actividades litúrgicas que tenemos plasmadas en el *Libro de oración común,* debemos destacar que es en la celebración de la santa eucaristía que se presenta el reto y la fortaleza de la unidad.

La celebración de la liturgia eucarística es considerada como el centro vital en el cual son santificadas todas las actividades sacramentales de las

(5) Charles P. Price and Louis Weil. *Liturgy for Living*. New York: The Seabury Press, 1979, pág. 2.
(6) Louis Bouyer. *Liturgical Piety*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1955, pág. 74.
(7) Charles P. Price and Louis Weil, *op. cit.*, págs. 21-24.

iglesias cristianas de tradición apostólica. Es considerada, además, como el punto de apoyo básico para la consolidación de su fe.

> Basta, en efecto, con tratar de seguir, paso a paso, la floración progresiva de la eucaristía cristiana. Aquí entendemos por eucaristía exactamente lo que la palabra significaba desde los orígenes: la celebración de Dios revelado y comunicado, del misterio de Cristo, en una oración de tipo especial, en la que la oración misma reúne la proclamación de los *mirabilia Dei* y su re-presentación en una acción sagrada que es el centro de todo el ritual cristiano (8).

La magnitud e importancia de la liturgia eucarística desde la perspectiva bíblica, la podemos apreciar en las palabras de institución que se encuentran plasmadas en los evangelios sinópticos (Mat. 26:26-28; Mar. 14:22-24 y Lucas 22:17-20). También Pablo, con su elocuencia epistolar, hace su aporte hacia la apreciación de la eucaristía al hacer mención del hecho en su Primera carta a los corintios (I Cor. 11:23-26). De ahí el hecho de que el Papa "Pío XI no tuvo reparo en decir que la liturgia es el principal órgano del magisterio ordinario de la Iglesia" (9).

En el Evangelio de Juan no encontramos una descripción de la institución de la última cena, al estilo de los sinópticos y de la carta de Pablo a los corintios, pero, por otro lado, encontramos las pautas teológicas que nos ayudan a interpretar el motivo eucarístico que Jesús le brindara a la humanidad a partir de su encarnación.

> Cristo, el Logos, nos relaciona con el bautismo y la eucaristía, y declara: que el nacer de nuevo de agua y Espíritu, y el comer la carne y beber la sangre del "Hijo del Hombre", es la acción necesaria para la salvación (10).

El milagro de la bodas de Caná, convirtiendo el agua de las tinajas de purificación en vino, fue la señal de que su sangre había de convertirse en el elemento purificador del pecado de la humanidad (Juan 2:6-10). Por otro lado, el milagro de la multiplicación de los panes es la instancia que nos da a entender la dimensión del pan en la eucaristía (cuerpo del Señor), que se convierte en el sostén y la unidad de los fieles que constituyen la eclesia. Juan señala además que el pan que viene del cielo, manifestado en la encarnación de Jesús el Cristo, es el pan que da vida en abundancia (Juan 6:11-13, 32-35).

A través del tiempo los cristianos han tratado de recapitular la naturaleza de la última cena que el Señor Jesús tuviera con sus discípulos, y en obediencia a sus palabras, se ha tratado de preservar y recrear la naturaleza de dicho evento. Hasta cierto punto los cristianos tratamos de capturar el

(8) Louis Bouyer. *Eucaristía*. Barcelona: Herder, 1969, pág. 15.
(9) *Ibid.*, pág. 19.
(10) C. K. Barrett. *The Gospel According to St. John*. London: S.P.C.K., 1962, pág. 69.

sentido de la memoria, al celebrar la eucaristía con la misma riqueza con que el pueblo de Israel trata de revivir el éxodo al celebrar la pascua.

Por la etimología de la palabra eucaristía, podemos decir que la naturaleza de la búsqueda cristiana es la de encontrar una manera adecuada para poder expresarle gratitud al Creador por la vida. No obstante, eso sólo es posible si somos capaces de recordar que nuestra salvación es fruto de la gracia de Dios. Bouyer nos dice:

> La eucaristía es la acción de gracias que localiza su centro de expresión en la gran plegaria que pronuncia el que preside la asamblea. Es una acción de graciaa a Dios por sus dádivas, incluyendo en un punto de vista toda la creación y la redención, teniendo siempre como punto de partida el pan y el vino, como lo típico de todo lo creado (11).

Debemos estar agradecidos y buscar formas de expresarlo, teniendo siempre presente en nuestras mentes los eventos que propiciaron la celebración de la primera eucaristía; de cómo Jesús el Cristo entregó su vida como un sacrificio de una vez por todas, uniendo así a la humanidad con su Creador.

Es interesante anotar que la primera eucaristía fue celebrada en el contexto de la pascua judía, el cual es el signo bajo el cual el pueblo de Israel recuerda los gloriosos eventos que propiciaron su liberación de Egipto, el desarrollo del concepto de ser el pueblo elegido de Dios y la ratificación de la promesa hecha a Abraham. Fue en ese contexto memorial que los eventos que debían formular el Nuevo Pacto, se desarrollaron. Este Nuevo Pacto, trajo consigo el entendimiento de y la percepción de que el amor de Dios era un patrimonio de toda la humanidad, el cual había de declararse en la entrega de Jesucristo, el Hijo unigénito del Padre, como sujeto de redención para toda la humanidad. El Apóstol Pablo, en su Carta a los gálatas, lo reafirma diciendo: "En Cristo no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo, Jesús" (Gálatas 3:27-28). El evento de la redención por medio de Cristo, se convirtió en la nueva pascua para la humanidad, creando un nuevo vínculo y una nueva senda para guiarnos en la consecución de nuestra libertad.

Es por este hecho que los cristianos estamos preocupados por las formas mediante de las cuales hemos de dar un testimonio adecuado al expresar nuestra relación con ese gran evento. Esto se demuestra en el hecho de que por siglos a través del mundo, los cristianos han estado a la vanguardia para poder preservar y continuar la acción que Jesús llevara a cabo la noche antes de su crucifixión.

Tenemos que estar conscientes de que cuando celebramos la liturgia de la eucaristía, estamos tratando de revivir de cierta manera la celebración de la primera eucaristía, la cual fue presidida por Jesucristo mismo en

(11) Louis Bouyer. *Liturgical Piety*, pág. 78.

persona. Es importante notar que la nuez de toda renovación litúrgica es la celebración de la santa eucaristía; ella se basa en el deseo de rehacer con la mayor claridad posible el último banquete que Jesús celebrara con sus discípulos. De ahí la preocupación primordial de la Iglesia Anglicana en su búsqueda de formas para celebrar y expresar la vitalidad de la liturgia eucarística, de manera que sea relevante a la vida de los fieles.

El espíritu de unidad que se percibe en la eucaristía ha motivado que ésta sea la base y la fortaleza entre los anglicanos, desarrollando así la conciencia de que la liturgia no puede percibirse como un acto individual, fuera de la comunidad de los fieles.

El elemento básico de la unidad en la Iglesia Anglicana, se expresa en la liturgia. De ahí la importancia que se le da al *Libro de oración común,* el cual en cada provincia se elabora respondiendo a situaciones sociopolíticas particulares, pero siempre guardando relación con la Comunión en su totalidad. Si bien es cierto que en la Región Central de América, y en el ámbito geográfico que llamamos la IX Provincia, utilizamos en nuestras devociones y oficios religiosos una traducción del *Libro de oración común* de la Iglesia Episcopal de los E.U.A., es porque la misma, además de poseer rasgos propios de la cultura de los E.U.A., expresa la herencia litúrgica que se difunde a través de toda la Comunión Anglicana, la cual a su vez, por medio de todas las reformas litúrgicas que ha pasado a lo largo de los años hasta nuestros días, sigue guardando relación con las expresiones litúrgicas de los primeros siglos de la cristiandad, haciéndola miembro de la Iglesia una, santa y universal (12).

Es mediante el *Libro de oración común* que la Iglesia Anglicana ha logrado la forma de expresar en sí la naturaleza y las formas que habían de observarse en el culto público, en el que su énfasis primordial está en la existencia de la expresión de fe en y para la comunidad. Si algo podemos decir de la unidad expresada en la Comunión Anglicana, es el hecho de nuestra relación con este método de expresar la liturgia, lo cual ha sido parte íntegra de nuestra realidad como comunidad de fe. La importancia histórica del *Libro de oración común* parte del primer formulario que editara Cranmer en 1549, revisado en 1552. La revisión litúrgica del siglo XVII en Inglaterra, produjo una nueva edición en 1637. Estas primeras tres publicaciones del *Libro de oración común,* y muy en especial la de 1637, son utilizadas como la base de todas las reformas litúrgicas en el mundo anglicano al tratar de formular expresiones tradicionales de la eucaristía (13).

El movimiento de renovación litúrgica del siglo XX podemos decir que comenzó bajo el liderazgo del Papa Pío X, quien dijo: "los fieles deben ser motivados para que tengan una participación activa en los santos misterios, y en las oraciones solemnes" (14). Las renovaciones litúrgicas del siglo XX buscan además de la pureza de la tradición histórica, pre-

(12) Thompson, *op. cit.,* págs. 28-30.
(13) Bouyer, *op. cit.,* pág. 421.
(14) Eugenio Batista. *El culto cristiano: ¿ceremonia o dedicación?* Silver Spring, Maryland, 1981, pág. 156.

servar a la Iglesia del peligro del que fue víctima durante la Edad Media, cuando la liturgia se convirtió en un acto teatral, celebrado por el clero, fruto de la decadencia en el uso del latín por el pueblo, lo que inevitablemente limitó su participación activa en el desarrollo de la liturgia (15).

El espíritu de la reforma litúrgica de la Iglesia Anglicana se orientó hacia el rescate de la importancia de la Biblia y la proclamación de la Palabra. Desde este punto de vista, se puede apreciar la influencia que la Iglesia de Inglaterra recibiera del movimiento de reforma que se desarrolló bajo el liderazgo de Zwinglio, Lutero y Calvino (16).

> La Palabra de Dios se proclamó con una vitalidad renovada durante la Reforma. Hubo una renovación en la predicación. El *Libro de oración común* de 1549 requería la presencia de una homilía en cada celebración de la eucaristía. Pero lo más importante fue el hecho de motivar la lectura de la Biblia de una manera sistemática, en el idioma del pueblo, tanto durante la celebración de la eucaristía como en los oficios diarios. Los fieles podían escuchar en su propio idioma las maravillosas obras de Dios (17).

Hoy día, los anglicanos debemos tener presente que la meta de la renovación, litúrgica ha de ser orientada para que la liturgia sea una parte íntegra de nuestras devociones diarias.

Dan Stevick, dijo:

> ...una renovación completa y verdadera de la liturgia jamás se puede lograr con un solo esfuerzo. Una renovación litúrgica se basa en una serie de retrocesos en el tiempo, hasta llegar a la fuente más pura de la tradición litúrgica cristiana.

Con mucha frecuencia, entre los anglicanos y otras iglesias de tradición apostólica, todo el esfuerzo o el propósito de las reformas litúrgicas se queda en expresiones superficiales o externas. Este hecho fue muy palpable en la década de los cincuenta con varios intentos de renovaciones litúrgicas. Algunos pioneros de estas renovaciones creyeron en ese entonces que la respuesta a la renovación litúrgica estaba en la remodelación de las estructuras físicas de los templos, la remoción del altar de la pared, la construcción de templos redondos con altares al centro, etc. Creían que con estos cambios sería suficiente para propiciar una transformación en la vida de la Iglesia; olvidaron que aunque la estructura física de la Iglesia es importante, no es lo que se debe considerar fundamentalmente al tratar de formular un proceso serio de renovación litúrgica.

Cuando hablamos de una renovación de la liturgia, existen tres asuntos básicos que debemos tener en cuenta para entender sus principios y sus esfuerzos:

(15) Thompson, *op. cit.*, pág. 42.
(16) *Ibid.*, pág.s 229-232.
(17) Bouyer, *op. cit.*, pág. 81.

1- El énfasis de un movimiento litúrgico es la reintegración del todo. Para que el culto de adoración tenga algún sentido o algún valor, debe existir una estrecha relación entre la oración y el orante; de lo contrario, sería una acción sin sentido. A menos que el culto esté vitalmente conectado con la vida del mundo, no sería más que un culto de labios y de hipocresía.
2- El movimiento litúrgico siente la necesidad de que cada cristiano participe en la liturgia como la acción de la Iglesia en la totalidad de su vida. Una participación en la vida y el culto de la Iglesia, se ve como algo esencial a la vida plena del cristiano.
3- El movimiento litúrgico percibe que la doctrina del sacerdocio de Cristo, es la llave de la reintegración de la totalidad de la vida en la participación en el cuerpo de Cristo.

Vistas las declaraciones arriba mencionadas, podemos percibir que la comisión litúrgica de la Iglesia Episcopal de los E.U.A. fue diligente en su interés para que la renovación litúrgica de la Iglesia estuviese a tono con la renovación litúrgica del sigló XX, respondiendo a las demandas y propiciando una participación significativa del pueblo en la liturgia.

El *Libro de oración común* de 1979, es un indicio del avance litúrgico de la Iglesia Episcopal, y muy en especial en lo relacionado con la eucaristía. Una de sus principales riquezas se encuentra en la variedad de oportunidades que presenta para la celebración de casi todos los servicios religiosos, con la debida participación del pueblo en cada acto litúrgico.

El libro que usamos actualmente fue confeccionado con base en tales compromisos, evitando a toda costa que pudieran encontrar lugar para disentir, con el objeto de poder mantener la unidad de la Iglesia en la Comunión Anglicana, sin coartar la naturaleza de nuestra diversidad. Cada persona puede seleccionar las devociones que le sean más propicias, y esta variedad de oportunidades se extiende incluso a los diversos cánones eucarísticos que se encuentran.

En el mundo de habla hispana el anglicanismo se encuentra en la etapa inicial de su estructuración, pero deseoso de tener una voz autóctona en la Comunión. En 1978, la Iglesia Reformada Española pasó a formar parte de la Comunión; IACSA y Brasil, también son miembros de ella.

> La identidad del cristiano, y muy en particular la del episcopal, no reposa en acuerdos confesionales o en la uniformidad doctrinal, sino en la adoración, porque es aquí que se narra la historia de Jesús y se celebra. La adoración es el terreno constitutivo de la identidad cristiana, tal como es mediatizada por Jesús el Cristo. Aquí, en y por medio de la adoración, la identidad del cristiano se desarrolla y llega a su plenitud en el tiempo (18).

(18) Timoty F. Sedgwick. "Anglican Identy and the Christian lif", en: *The Saint Luke's Journal.*, vol. XXXII, Number 2, March 1989, pág. 112.

La Novena Provincia de la Iglesia Episcopal se encuentra en el proceso de la adquisición de su autonomía, expresada en la formación de provincias que mantengan cierta hegemonía geográfica, política y cultural; en este proceso ha de buscar la forma de expresar su unidad y gratitud al Creador por medio de la liturgia, la cual tendrá que basarse inevitablemente en los elementos y expresiones de fe que son invariables y trascienden a toda expresión cultural.

Ahora tenemos que mirar hacia el futuro con la esperanza de que en un día no muy lejano, el mundo de habla hispana de la Comunión Anglicana tenga un *Libro de oración común* que no sea apenas una traducción directa de algún libro inglés, sino que surja de la inspiración y de las directrices de la tradición anglicana en este contexto, y así tener una liturgia que exprese la fe y la cultura del mundo hispano de nuestra Comunión.

La expresión anglicana en la Región Central de América hacia el siglo XXI

James Hamilton Ottley

La misión de la Iglesia empieza donde nos encontramos, y esta misión es una respuesta directa a Cristo. "Como el Padre me envío a mí, así yo los envío a ustedes" (Juan 20:21). Para mí, esto no sólo le da una extensión local a la misión, sino global, ya que la misión es nuestra respuesta al llamado de Dios desde la situación en que nos encontremos. Debemos estar conscientes de que nuestras acciones, realizadas en una parte del mundo, afectan la vida de otras personas en otras partes del mundo.

Para Marcos, la misión significa la inauguración del Reino de Dios:

> Después que encarcelaron a Juan, Jesús fue a Galilea a anunciar la Buena Nueva de parte de Dios. Decía: "Ha llegado el tiempo, y el reino de Dios está cerca. Vuélvanse a Dios y acepten con fe sus buenas noticias" (Marcos 14:15).

Esta inauguración provocó que se librara una guerra contra la maldad. El exorcismo y la sanidad son vistos como señales del poder de Dios sobre el reino de Satán.

Para Mateo, la misión es enseñar, predicar y sanar. Jesús comisionó a sus discípulos a propagar la Buena Nueva, diciendo:

> ...vayan a todas las naciones y háganlas mis discípulas, bautícenlas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; enséñenles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes (Mateo 28:19-20).

Y el gran mandamiento es: "Ama a tú prójimo, como a ti mismo" (Mateo 22:39).

Lucas ata la misión con el ministerio, tal como lo vemos registrado en su evangelio en el capítulo 4:18-19, donde Jesús hace eco de las palabras de Isaías, al comenzar su ministerio:

> El Espíritu del Señor está sobre mí,
> porque me ha consagrado,
> me ha enviado a anunciar

libertad a los presos
y dar vista a los ciegos;
a poner en libertad a los oprimidos;
a anunciar el año favorable del Señor.

La base de la misión de la Iglesia es la proclamación de la Buena Nueva de Cristo, y su ofrenda de sacrificio para la reconciliación del mundo. La misión de la Iglesia se encarna en el bautismo y las enseñanzas de Jesús; es nuestra respuesta al pobre, al necesitado y a los que no tienen voz; es la verdadera justicia y paz en el mundo.

El Consejo Consultivo Anglicano lo explica de la siguiente manera: por consiguiente, la misión de la Iglesia es:

1. Proclamar la Buena Nueva del Reino.
2. Educar, bautizar y nutrir a los creyentes nuevos.
3. Responder a las necesidades humanas por medio de un servicio amoroso.
4. Buscar y transformar estructuras injustas de la sociedad (1).

Me gustaría añadir un quinto punto a esta lista, y es: "trabajar por la mutualidad". Esto nos provee un punto de partida. La Iglesia Episcopal está integrada por cristianos que participan en la misión y el ministerio de la Iglesia. Somos miembros de la Comunidad Anglicana, una Iglesia en la cual la fe y la razón son reconocidas. Nuestro *Libro de oración común* es primordial en nuestro culto, para la enseñanza y el cuidado pastoral. Creemos en los credos y en la tradición. Observamos los sacramentos, y creemos que las Sagradas Escrituras contienen todos los elementos necesarios para nuestra salvación. En los Estados Unidos, a pesar de ser una Iglesia minoritaria, y como parte de su herencia en la Iglesia de Inglaterra, a veces se comporta como si fuera una Iglesia de Estado.

Nuestra intención es proveer una forma democrática de gobierno en la Iglesia. En 1984, empezamos a buscar maneras por las cuales los distintos comités y departamentos de la Novena Provincia podrían planear y trabajar conjuntamente. Después de un estudio cuidadoso, decidimos que las áreas en las cuales queríamos concentrar nuestros esfuerzos eran: ministerio, educación, evangelismo, mayordomía, ecumenismo, jóvenes, damas y mejoramiento social. Se escogió a dos de los ocho coordinadores provinciales para recibir un entrenamiento intensivo en planificación y liderazgo. Se solicitó que todos los obispos que llegaran al Sínodo de 1987, fueran preparados para recomendar personas de sus diócesis para servir en los comités ya mencionados. En ese sínodo, la Provincia fue dividida en cuatro regiones.

1. La Región de América del Sur, que incluye dos diócesis de Ecuador y las diócesis de Colombia y Venezuela.

(1) CCA. 6, 1984, pág. 49.

2. La Región Central comprendida por las diócesis de Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Honduras, Guatemala y Panamá.
3. La Región de México con sus cinco diócesis.
4. La Región del Caribe, que incluye las diócesis de Puerto Rico, República Dominicana, Cuba y Haití.

El sínodo votó aceptando a las personas escogidas por las diócesis (o los obispos), y fueron elegidas. Lo singular de todo esto es que no se efectuaron reuniones individuales de los comités, sino que todos los comités trabajaron conjuntamente.

Las personas fueron entrenadas; luego regresaron a sus diócesis a ofrecer talleres, similares a los que recibieron, a los representantes de sus respectivos comités diocesanos, utilizando así las mismas destrezas adquiridas para desarrollar planes en sus diócesis.

Se esperaba que el obispo diocesano estuviera presente en estos Talleres de Planificación y Desarrollo de Líderes. En julio de 1989, todos los miembros entrenados previamente como líderes diocesanos se reunieron en Panamá, acompañados de sus obispos, con sus planes diocesanos, es decir, mayordomía, jóvenes, evangelismo, etc.

Después de cuatro días de trabajo, evaluación y adiestramiento, surgieron los planes regionales para misión y ministerio. Quizás sería bueno señalar aquí que la directiva de cada comité regional fue escogida por los miembros de sus respectivos comités. En vista de que los coordinadores provinciales fueron escogidos por el Presidente de la Provincia, en la reunión de Panamá cada región eligió un representante, que de ahora en adelante formará parte del Comité Provincial de Programas. Vale la pena señalar que hasta este punto, el uso de los fondos fue una actividad en la cual participaron todos los coordinadores provinciales.

La misión no se hará desde arriba, no será hecha por algunos para otros. Se espera que ahora podamos oír la voz de los que no tienen voz, y que juntos como el pueblo de Dios, los santos responderemos a nuestro llamado.

Hace algunos años, en Panamá, a medida que la Iglesia continuaba su expansión, nos dimos cuenta que había áreas donde era necesaria una forma distinta de ministerio. En respuesta a esa realidad, un grupo de doce campesinos fueron escogidos y adiestrados por el Reverendo Dr. John L. Kater, Jr., a quien le fue encomendado llevar a cabo esa tarea. Primeramente, fueron educados para ser catequistas, siendo informados de antemano que este proceso educativo sería continuo. Después de dos años, se les pidió que entre ellos mismos escogieran a aquellos que creyeran podrían servir en el ministerio ordenado. Escogieron a cuatro. Estos recibieron una preparación más intensa, que incluía clases de gramática, locución, etc. Eventualmente fueron ordenados al diáconado y ahora prestan servicio como diáconos en sus respectivas comunidades, realizando un ministerio muy efectivo en la Diócesis de Panamá. Dos de los diáconos ya han solicitado su ordenación al presbiterado.

Un coordinador ha sido asignado para trabajar con estos diáconos y catequistas. Cada diácono ejerce su ministerio en dos o tres comunidades. Los catequistas son asignados para trabajar con ellos, enfatizándose el ministerio en equipo.

La Diócesis de Panamá, por muchos años fue dividida en parroquias, parroquias ayudadas, misiones, misiones no organizadas y estaciones de predicación. Una estación de predicación se encontraba al final del espectro, en tanto que el "status" de parroquia era la posición más alta: todos aspiraban llegar a ser parroquia. Este tipo de organización promovía la competencia, el control y la lucha por el poder.

En un esfuerzo por desarrollar a la diócesis como un centro de misión y ministerio, en lugar de la parroquia o la misión local se formó un equipo entre las parroquias urbanas y las congregaciones en la ciudad de Panamá. Actualmente hay seis congregaciones. Cada congregación es representada por el presbítero encargado y un miembro laico. Este equipo se reúne mensualmente y es aquí en donde los programas, visiones y problemas son compartidos, y es dónde se planea la misión y el ministerio de esas congregaciones. La "pequeña iglesia alejada" ya puede compartir en un ministerio más amplio. Los recursos son compartidos. Mensualmente el clero es asignado a otra congregación, siguiendo un sistema de rotación. Las reuniones parroquiales anuales son presididas por uno de los miembros del equipo, mientras que el presbítero encargado se sienta con los miembros de la congregación.

Los recursos de las iglesias más grandes, ahora están disponibles, no sólo para un grupo reducido y limitado, sino para un cuerpo mayor y todos son enriquecidos por un ministerio más grande, variado y gratificador.

Conocimientos adquiridos:

1. Enfatizar en la diócesis como el centro de la misión. La Iglesia Episcopal, a pesar de no ser una Iglesia congregacional, se comporta como tal. Existe la necesidad de revisar la presente estructura: parroquia, misión, etc. Estas deben funcionar para promover la misión y el ministerio de la Iglesia, pero nunca para satisfacer sus propios fines.
2. La misión y el ministerio tienen mejores resultados cuando son servidos en equipo. Todos tenemos dones y talentos. Hay muchas cosas que hacemos muy bien individualmente, no obstante, cuando juntamos estos dones y talentos podemos lograr cosas más grandes para el Reino de Dios. En algunas comunidades, las personas son afortunadas en poseer mucho. De ellas se requiere que den más para el ministerio de la Iglesia.
3. Para llevar a cabo un ministerio efectivo hace falta un plan, en el cual se tome en cuenta la iniciativa que brota desde "abajo", desde las raíces. La frase: "sabemos lo que es bueno para ellos", definitivamente tiene que ser descartada porque hace daño y es destructiva. Destruye la autoestima, la creatividad y la iniciativa. Fomenta la dependencia y estanca el desarrollo y el crecimiento.

4. A los pobres hay que hacerles saber que Dios los ama. El apóstol Pablo, en su Primera carta a los corintios, dice:

El cuerpo humano, aunque está formado por muchas partes, es un solo cuerpo. Así también Cristo. Y de la misma manera, todos nosotros, judíos o no judíos, esclavos o libres, fuimos bautizados para formar un solo cuerpo por medio de un solo Espíritu; y a todos se nos dio a beber de ese mismo Espíritu. Un cuerpo no se compone de una sola parte, sino de muchas. Si el pie dijera: "Como no soy mano, no soy del cuerpo", no por eso dejaría de ser del cuerpo... (I Corintios 12:12-15).

Los pobres son la parte del cuerpo que más sufre en el mundo de hoy. La Iglesia debe responder de manera efectiva a esa parte que sufre.

La siguiente parábola presenta el problema de una manera muy comprensiva:

Un gran número de personas están apiñadas debajo de una mesa cargada, repleta de comida. Pueden oler la comida, pero todo lo que ven es la base de la mesa. Solamente reciben las migajas que caen de ella.
Un grupo privilegiado está sentado alrededor de la mesa, disfrutando de la plenitud que ofrece la naturaleza. Algunos ignoran totalmente lo que está sucediendo debajo de la mesa. Otros, apenas están enterados, y de vez en cuando pasan unas migajitas a los que se encuentran amontonados allí. Sin embargo, algunos de los que participan del banquete saben muy bien quiénes están debajo de la mesa, aunque se ocupan haciendo lo mejor y lo peor para mantener la situación invariable. No quieren que nadie les arruine su fiesta.
Entonces, alguien entra al cuarto y camina hacia la mesa. No obstante, en vez de tomar su lugar en el puesto de honor, se agacha y se mete debajo de la mesa. Se sienta con los desesperanzados de allí abajo, y les muestra su amor e interés. Con El como cabeza, empiezan a tener esperanzas. Dios les ama. Tienen algo bueno que les aguarda. Se reúnen en grupos pequeños para cantar, orar y estudiar su Palabra. A su debido tiempo estarán listos para salir, para unirse a los privilegiados en una comida común alrededor de la mesa (2).

5. El sentido de comunidad necesita ser afirmado ahora más que nunca. "No es en bicicletas donde nos salvaremos, sino en buses". El elemento de comunidad es reforzado aquí. Los grupos de oración no tienen como fin primordial el que sepamos un poco más acerca de la Biblia. Las reflexiones que allí se hacen, deben impulsarnos de una manera definitiva a la acción.
Dentro de la comunidad las personas son aceptadas tal como ellas son, y ayudadas a realizarse como individuos que integran el Pueblo de Dios.

(2) Spykman, Gordon. *Let My People Live. Grand Rapids Michigan.* William Earddmans Publishing Company, 1979, págs. XIV-XV.

6. La Iglesia tiene que ser agente transformador de las estructuras de la sociedad, cuando éstas detienen el desarrollo del ser humano.

Hay otras áreas que me gustaría tratar brevemente. La primera tiene que ver con lo que mencioné anteriormente como "mutualidad".

En una etapa de su desarrollo, la Iglesia vio su ministerio a los necesitados como uno de servicio. Florecieron los comedores populares, las escuelas y otros ministerios de esta índole, sin embargo, adjunto a este ministerio se observó que, inconscientemente, lo que yo llamo el modelo del pescado, llegó a ser la norma. Nació la época de "por qué regalarle un pescado a un hombre, cuando le puedes enseñar a pescar". Pero nosotros que vivimos en el Tercer Mundo, sabemos que no es suficiente aprender a pescar, sino que debemos también conservar el pez que pescamos; también tenemos que aprender a compartir el pescado. A menudo he referido la historia de una mujer que se me acercó en una convención general de la Iglesia Episcopal, y me pidió que le cambiara un dólar para poder viajar en el tren que la conduciría al hotel. Yo le informé que no podía complacerla. "Deme 45 centavos y quédese con el dólar", me dijo. Yo le contesté: "Tome usted los 45 centavos; no necesita darme el dólar". La mujer se enfureció, me miró con ira, dio vuelta, llamó un taxi y se fue. Ella podía dar, pero no podía recibir. Ella podía servir, pero no podía ser servida, por lo cual no podía ser amiga. Ahora, en Juan 15:15, leemos:

> ...ya no los llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo. Los llamo mis amigos, porque les he dado a conocer todo lo que mi Padre me ha dicho.

Este es el cambio que creo necesario para ir de un ministerio de siervo a uno de amistad, donde se enfatice la mutualidad de tal manera que podamos dar y recibir.

No vivimos aislados. Los avances tecnológicos y los medios de comunicación en el mundo de hoy, ciertamente nos hacen estar conscientes de cómo lo que sucede en una parte del mundo afecta la vida de muchos en otras partes del mundo. Por ejemplo, la deuda internacional es, en parte, el resultado de acciones tomadas debido a una super-abundancia de fondos en ciertos lugares. Yo vivo en un país donde gente de una nación extranjera, por muchos años ha vivido codo a codo con nosotros con leyes diferentes y con sus propias bases militares y fuerzas armadas. Estoy seguro que para muchos hay razones justificadas para esto. No obstante, ustedes, el pueblo de Dios, la Iglesia, cuando miran los problemas globales deben preguntarse si la venta de armas, el aumento del militarismo en América Latina, son medios efectivos para combatir la problemática actual de nuestros pueblos. Cómo afectan nuestras vidas estos problemas hoy día. Usted y yo tenemos un parentesco. Esto me conduce a otra área a la cual quiero referirme.

Glasnost y perestroika son eventos que van a tener efectos duraderos sobre el mundo y sobre la Iglesia. El énfasis en el mundo está cambiando.

Las dos super-potencias ya no luchan para ver cuál conquista el espacio primero, ni se esmeran en destruirse la una a la otra, y al mundo, en la regata de las armas nucleares, porque mientras ellas hacían esto, una tercera nación pequeña se estaba desarrollando tecnológica y económicamente. Este pequeño país nuevamente se ha convertido en una fuerza económica muy poderosa en el mundo. Está tratando de imponerse en el Tercer Mundo, y así parece vislumbrarse una nueva alianza entre los super-poderes.

La Iglesia debe empezar desde ahora a estudiar, reflexionar y prepararse. Tenemos una tendencia a ser receptivos y reactivos; quizás sería más provechoso si adelantáramos nuestra acción. Estos eventos no suceden accidentalmente; definitivamente son respuestas a fenómenos nuevos en la escena mundial. He aquí algunas preguntas:

1. ¿Cómo afectarán estos eventos a la competencia de las armas nucleares?
2. ¿Ha habido un cambio en el poder? ¿En qué país?, y /o ¿por qué?
3. ¿Cómo se están afectando las economías mundiales?
4. ¿Cuál debe ser el papel de la Iglesia?

El propósito de la Iglesia Episcopal está claramente definido en el *Libro de oración común:* "La misión de la Iglesia es restaurar a todos los pueblos hacia la unión con Dios, y unos con otros en Cristo" (3). "La Iglesia lleva a cabo su misión al orar y rendir culto, al proclamar el Evangelio" y al "promover la justicia, la paz y el amor."

En conclusión, el futuro requiere un énfasis en la diócesis como el centro de la misión. Los ministerios en equipo deben ser explorados, en oposición al tipo de ministerio parroquial que ahora abunda. La estructura presente de parroquia, misión, etc., debe ser analizada, y métodos más efectivos para llevar a cabo un ministerio compartido por todas las Iglesias de un área geográfica, merecen nuestra atención.

Es menester el ministerio total si es que vamos a usar nuestros recursos en una mayordomía verdadera. Necesitamos llegar a conocer al pobre y al oprimido, conocer por ellos de las injusticias de que son objeto, tratar de aliviar su sufrimiento, estudiar, orar, reflexionar y actuar. Necesitamos cambiar de un ministerio de siervo hacia uno de mutualidad, de amistad, de interdependencia. La situación actual de injusticia social que nos rodea permanecerá por algún tiempo. La pobreza y la riqueza excesiva, el militarismo, la industria de las armas, la distribución injusta del capital, de la tierra y sus recursos, son problemas del poder y de la falta de poder. Es posible que la Iglesia pierda su popularidad, pero ella debe tomar la delantera para llevar a cabo cambios.

Debemos concentrar nuestra atención en la conversión y el desarrollo de nuestra espiritualidad, porque las acciones solamente pueden ser efec-

(3) James H. Ottley. *La misión del anglicanismo en Latinoamérica. Somos anglicanos.* Panamá, Iglesia Episcopal-Diócesis de Panamá, 1987, pág. 17.

tivas si emanan de nuestra vida en Cristo y de nuestro compromiso de proclamar la Buena Nueva de salvación. El método autocrático debe ser reemplazado por formas participativas de liderazgo, y más atención a las iniciativas que surgen de las bases.

Finalmente, no hay que temerle a las teorías de liberación, sino interpretarlas para que encuentren su lugar apropiado. He aquí lo que el presbítero Gustavo Gutiérrez dijo en una presentación a los obispos de las iglesias anglicanas en América:

> 1. La Teología de la Liberación brota de una experiencia con Dios y no básicamente de una experiencia con el pobre, o como resultado de un análisis social.
> Así como uno experimenta a Dios a través de Cristo en las Escrituras, uno se siente obligado a actuar en nombre de los oprimidos, los vilipendiados, los maltratados y los que no tienen poder, los que sufren, encontrando nuestro ministerio aún en el sufrimiento.
> 2. Nuestro problema básico no es el que señala Dietrich Bonhoffer: cómo hablar de Dios a un "adulto" del siglo XX, sino cómo decirles a los pobres que Dios los ama.
> 3. La pobreza significa muerte. Los pobres mueren antes de tiempo. Sufren una muerte espiritual, física y mental ¿Cómo proclamar a un Dios viviente en una situación de muerte? La "muerte de la muerte" en la resurrección de Cristo debe ser central. Cristo venció a la muerte. Ya ésta no tiene poder. Los pobres necesitan saberlo.
> 4. Los pobres no son libres de pecado, pero son víctimas inocentes de un sufrimiento injusto. Ojalá que no seamos los consoladores inapropiados de Job.
> 5. El uso de análisis científicos de las ciencias sociales no implica aceptar otra perspectiva que no sea la de la fe cristiana. Don Helder Camara, dijo: "Cuando le doy comida al hambriento me llaman santo, pero cuando pregunto por qué el pobre no tiene comida, me llaman comunista". Actualmente las potencias mantienen un diálogo y de repente observamos que cambian el énfasis y el problema ya no es el comunismo, sino las drogas.
> La Iglesia siempre ha usado las ciencias sociales en su análisis. El uso de las ciencias no es lo que determina nuestra vida en Cristo, sin embargo, nos puede ayudar a entender la situación en que vivimos.
> 6. Si yo tengo hambre, es un problema físico; si mi hermano tiene hambre, es un problema espiritual.
> 7. La violencia siempre es un mal y fácilmente se degenera, es una espiral incontrolable. Es importante reconocer tres tipos de violencia: la institucionalizada, la represiva y la contraviolencia.
> 8. No vamos a encontrar el paraíso en la tierra, pero entiendo que debemos luchar para oponernos al infierno en la tierra.
> 9. La evangelización debe ser dirigida, tanto a las culturas y sociedades, como a los individuos.
> 10. Es más importante ser cristiano que ser un ciudadano de cualquier nacionalidad (4).

(4) Ottley, *op. cit.,* pág. 21.

En esta Década de Evangelización, la Iglesia, si es que va a ser fiel a su misión, debe hacer todo lo que esté a su alcance para que sus principales ministros, el laicado, puedan ser representantes plenos de la Buena Nueva.

La Dra. Anne Rowthorn, en su libro *La liberación del laicado,* escribe:

> Cristo es representado... cuando el extraño es bienvenido, cuando el extranjero es tratado como vecino. El es representado sobre el mostrador de un super mercado y al lado de la bomba de gasolina. El es representado cuando los paramédicos de la ambulancia responden rápida y eficazmente a una víctima de un fallo cardiaco, y cuando un vendedor de bienes raíces hace una transacción honrada. Cristo es representado cuando un extraño ayuda a un conductor con problemas mecánicos. El es representado cuando una viuda desconsolada es consolada, cuando el hambriento es servido a la mesa, cuando una niña le hace un mandado a una anciana. El es servido cuando el jardinero regala sus productos a un comedor popular, cuando el periodiquero hace una pausa para hablar con la señora que vive sola.
>
> Cristo está presente cuando su pueblo escucha a los solitarios, a los desvalidos, los enfermos; cuando su pueblo escucha los sueños de los niños, a los avanzados de edad en su desesperación.
>
> El está presente en las caras torturadas de los acongojados; en la humanidad sin hogar y hambrienta. El se encuentra representado en las respuestas de su pueblo, en lo que dicen y cómo lo dicen; en lo que oyen y cómo lo oyen, en lo que piensan y cómo lo piensan, en su ser y en su hacer (5).

Y yo añado: El está representado cuando se practica la mutualidad. La Dra. Rowthorn continúa con una cita de Leonardo Boff:

> Cada vez que un ser humano se abre a Dios y a los demás, en dondequiera que el amor verdadero exista y el egoísmo esta suprimido, cuando los seres humanos buscan la justicia, la reconciliación y el perdón, allí existe el cristianismo verdadero... El cristiano auténtico es aquel que vive lo que Cristo vivió, aquello por lo cual fue encarcelado, condenado y ejecutado. No es que aquellos que son cristianos son los buenos, los leales y los justos. Al contrario, los buenos, los leales y los justos son cristianos... El cristianismo se concretiza en el mundo cada vez que las personas se abren como Cristo, a la totalidad de la realidad (6).

De manera que nos unimos en un ministerio común, no al parroquialismo, ni al clericalismo, sino ministerio total del pueblo de Dios. Cuando la Iglesia da al laicado el lugar que le corresponde, significa que está conciente de todo el pueblo de Dios y de nuestra misión en Cristo.

En la medida en que respondamos con compasión a los pobres, buscando la mutualidad; en nuestro interés por la justicia, la proclamación de

(5) Anne Rowthorn. *The Liberation of the Laity.* Wilton, Connecticut, Morehouse-Barlow, 1989, pág. 6.

la Buena Nueva, en una espiritualidad que nos impele a actuar, trabajando juntos en comunidad compartiendo nuestros dones, talentos y recursos y animando a otros a acompañarnos en este compromiso, nos percatamos que somos el pueblo de Dios. El clero y los laicos en un ministerio común, desarrollando nuevas estructuras que brindan mejor compañerismo, al participar en la misión de Cristo, estarán conscientes siempre de nuestra mutua responsabilidad e interdependencia en el Cuerpo de Cristo. En la forma como cumplamos con las ideas expuestas aquí, estaremos respondiendo a la futura misión de la Iglesia.

Que nuestro Dios omnipotente nos dé gracia, fortaleza y valor para ser fieles. Amén.

(6) Leonardo Boff. *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of our time.* Maryknoll, New York, Orbis Books, 1978, págs. 248, 250, 252.

Herencia y destino: desafío a los anglicanos de la Región Central de América

Carmelo Alvarez

Acercarse a una tradición eclesiástica dada es una tarea fascinante, pero llena de una gran responsabilidad histórica. Tal es el caso que nos ocupa.

Hablar hoy de la tradición anglicana en Centroamérica y Panamá significa asumir su papel histórico, su dinámica y presencia, y su destino como fuerza eclesiástica en la región.

Conviene acercarnos a una clave de interpretación que arroje luz sobre la historia y la presencia del anglicanismo en està parte del mundo. Este acercamiento debe estar marcado por un gran respeto por la historia. A mi entender, éste ha sido uno de los defectos más graves y serios de la presencia protestante y anglicana en Centroamérica y Panamá. Padecemos una grave miopía histórica, que no permite tomar en serio los procesos históricos. Recurrimos a una "apologética" ingenua y desarraigada, descontextualizada del proceso más global que vive la sociedad.

Reconocer las fuerzas ideológicas, los movimientos políticos y sociales e insertarse en las conflictividades que ello conlleva, atemoriza y por ratos inmoviliza. De ahí que sea necesario discernir lo que acontece en medio de la crisis histórica que vivimos. No podemos ni debemos escapar de la historia.

Un momento de crisis es apropiado para el análisis y la reflexión. La crisis ofrece la oportunidad de sacar balance, poner la situación en perspectiva y avanzar. Al reconocer la crisis podemos asumirla y superarla. La superación de la crisis exige respuesta, y no mero acomodamiento o indiferencia. Esa crisis somete al momento histórico al crisol que le purifica y corrige. Hay una intrínseca relación entre el reconocimiento de la crisis y la superación de la misma, de tal manera que en el reconocimiento de dicha crisis ya está el germen que ayuda a superarla. Se da, entonces, una tensión creativa, en la búsqueda de un horizonte nuevo. Esto se logra sólo respetando los procesos históricos. Una toma de conciencia histórica hace que la verificación y constatación, y no la simple apología, sea lo primor-

dial. En las raíces de una tradición hay ya sabia para buscar su realización hacia el futuro. Se asume una tradición dada como herencia y se la supera desde la reconstrucción y transformación que la redefine y actualiza. De esta manera, una tradición eclesiástica cobra vigencia histórica. La crisis no es ni consumación, ni acabamiento. Es siempre una posibilidad. Desde la crítica al presente es posible lo imposible: soñar el futuro. Aunque hay elementos de ruptura y discontinuidad, también existe un elemento de transición que mantiene la continuidad histórica. Por eso hace falta pasar por el momento decisivo para enfrentar los conflictos. Negar los conflictos es encubrir (ideología en sentido negativo) aquello que debe ser sacado a la luz.

Existe en todo proceso de crisis, respuestas variadas y diversas. Está la postura "escatologista", que ve sólo fracaso y caos donde puede existir posibilidad y cambio. Este fatalismo escatológico desactiva las posibilidades históricas e insiste en el colapso total. Lo que existe es un fin inexorable, un juicio totalmente negativo. Es el "fin de la historia".

Del otro lado están los arcaizantes. Los que se empeñan en un anticuarianismo que solamente ve que "todo tiempo pasado fue mejor". Son los que se fugan al pasado, creyendo salir del dilema que plantea la crisis presente.

El otro extremo lo plantean los futuristas, que se fugan al futuro. Todo está preñado de futuro, sin ver que las posibilidades del futuro están en las semillas del presente. Unicamente el futuro es cierto, negándole vigencia al presente. Hay una nostalgia por el mundo que vendrá, sin comprender que ya hay signos hoy, en tensión creativa, hacia lo que será. Se olvidan de los proyectos históricos y se aferran a la irrupción de lo nuevo como diametralmente opuesto a lo presente. Es una especie de salto en el vacío, sin concreción histórica.

Una visión más responsable y coherente asume vivir "en medio del torbellino", con sus espacios de turbulencia, pero también de calma. La oportunidad de superar la crisis demanda una respuesta. Se soporta y resiste para producir un proyecto alternativo frente a la crisis.

1. La crisis: herencia y destino

Vivir en medio de la crisis significa asumir una "situación crucial". El teólogo norteamericano Carl Michalson decía que en una situación crucial, es adecuada la preocupación teológica. Es decir, se impone un criterio de discernimiento y se exige decisión. No se puede ser neutral. En la balanza está: o vivimos o morimos. Sin embargo, no podemos mantenernos inertes e indiferentes. Hay una dimensión de significado último. Nos confrontamos con la realidad, buscamos una solución y nos planteamos el sentido último de los procesos. Así se ilumina el proceso histórico. En medio de una coyuntura histórica precaria y vacilante, se va configurando una salida. En medio de la crisis se asumen los riesgos de una nueva decisión. Lo posible

siempre demanda un compromiso. Hay una señal de esperanza y camino de nueva vida. No se pierde la confianza, aunque la solución no sea inminente. En el presente negado y el futuro asumido está la fuerza del Reino, que en medio de los proyectos históricos humanos, llenos de fragilidad, da signos de la vida plena por venir. Un proyecto histórico determinado puede agotarse, y de hecho ello acontece con bastante frecuencia, pero no se pierde el horizonte de la esperanza para ir superando etapas y acercándonos a modelos de mayor excelencia en la justicia.

Frente a todo esto se impone una postura profética que anuncia la caducidad del proyecto anterior y la esperanza de liberación hacia el proyecto nuevo, camino al Reino.

2. Unidad y conflicto

Para lograr un proceso de unidad no se puede negar el conflicto. Hay que reconocer las barreras existentes y los obstáculos que no permiten la construcción de nuevas posibilidades y realizaciones humanas en la historia. Aunque sabemos que la unidad plena es escatológica, luchamos en medio de la conflictividad histórica para que se acerque el horizonte utópico de la unidad.

Cuando hablamos de unidad y conflicto, debemos subrayar tres elementos. En primer lugar, existe una conflictividad personal que entorpece nuestro proyecto personal y afecta el compromiso y la vocación, de tal forma que no logramos incorporarnos a un proceso de unidad. Se vive tensionado entre lo alcanzado, y lo todavía por realizar. Existen, además, los conflictos en la comunidad de fe que entorpecen el testimonio de unidad que debiéramos dar "para que el mundo crea". Esos conflictos eclesiásticos son reales y cobran una dimensión institucional, mucho más allá de los meros conflictos personales. Hay crisis institucionales que desbordan la mera intencionalidad de los actores. No basta con la buena voluntad. Aparece una sana pluralidad que ofrece la oportunidad de cultivar una diversidad sana y rica. Y también existe un pluralismo aparente que encubre contradicciones más profundas y estructurales. El pluralismo esconde el verdadero conflicto. La pluralidad anima el consenso y la verdadera tolerancia.

El tercer elemento tiene que ver con la conflictividad social, que no puede ser soslayada por una fraternidad falsa e impuesta. La sociedad es un hecho conflictuado. Las iglesias son estructuras entrecruzadas por el conflicto, por participar de ese contexto social y sus conflictos. Negarlo sería creer que las iglesias no se encuentran inmersas en los procesos históricos. Las iglesias que conocemos están ahí, determinadas por los procesos sociales, políticos y económicos.

Lo que venimos afirmando podría resumirse así: la tradición anglicana está dada y mediada por la conflictividad histórica. Superarla significa asumir la conflictividad. Al asumir la conflictividad se asume la crisis, y

ésta nos va configurando las posibles salidas desde una tradición viva hacia la reformulación del papel histórico que debe hacer vigente una perspectiva anglicana en unas sociedades que reclaman un testimonio de vida, un mensaje profético y un compromiso pastoral.

La historia nos enseña a conocer la realidad y a no escapar de ella. Desde la situación presente es que podemos hablar de una historia situada. La historia admite el pasado en función del presente, con preguntas que críticamente nos acercan a una conciencia histórica, y por ende, a un compromiso histórico. La presencia del anglicanismo en Centroamérica y Panamá tomó una forma histórica. Siempre volverá a tomar una nueva forma histórica, aunque tengamos que volver a replantear una y otra vez el papel que le corresponde en la sociedad. El balance crítico, en un avance y retroceso ineludible, permitirá ver los aportes, corregir los desaciertos y errores, y proponer los desafíos. Los modelos eclesiales no son estáticos, se renuevan y redefinen. Están sujetos a cuestionamiento, sin menoscabo de que siempre afirmemos la misión inescapable de la Iglesia para vivir en función del Reino, y no en función de su propia reproducción institucional. Por eso, la tensión entre lo institucional y lo movimentista le será inherente a su identidad y a su propia vida. La misión evangelizadora de la Iglesia lo reclama; de no ser así, no sería Iglesia.

Asumir una tradición viva, como herencia eclesiástica, permite afirmarla, y a la misma vez replantear los elementos distintivos que le dan vida. La liturgia, los ministerios, la catequesis, etc., son ejes necesarios de unas funciones que se ejercen, pero que no son finalidades en sí mismas. La edificación de una corporalidad viva es más importante que la burocracia institucional. Para la más auténtica tradición bíblica, la Iglesia es un cuerpo en crecimiento y formación. La Iglesia siempre será llamada a la diáspora en la dinámica del Reino, para que no caiga en la idolatría o el ensimismamiento. El balance entre carisma y poder, con el énfasis en la autoridad para servir, es fundamental para la sanidad del Cuerpo.

La herencia y destino del anglicanismo en Centroamérica y Panamá, está en responder a los desafíos históricos del presente. Su vigencia histórica reside en su capacidad para ser Iglesia. Su destino debe ser más promisorio que su herencia, sin desvirtuarla ni negarla. Asumirla en las condiciones históricas presentes, es su más grande vocación.



CONCLUSIONES DE LOS GRUPOS DE TRABAJO EN LOS TALLERES DE REFLEXION

Primer Taller

Elementos de la perspectiva eclesiológica anglicana en la Región Central de América.

1- Elementos: histórico integral oficial, Iglesia y Estado, capellanía, mantenimiento, indigenización.

1.1. Lo que implica:

Hacer una reflexión cúltica permanente de la vida de la Iglesia, y la sistematización de los elementos de la misma.

a. Examinar el carácter oficial de la Iglesia, las contradicciones que produjo y el efecto en la escala de valores.
b. Determinar el impacto de las varias expresiones de la capellanía.
c. La política de mantenimiento de lo existente como negación del crecimiento.
d. El proceso de indigenización como búsqueda del arraigamiento de la Iglesia en la región (las estrategias de misión).
e. La Iglesia Anglicana debe tener una mayor presencia en la vida social, política, económica, cultural y religiosa en el área.
f. La transición que vivimos nos causa angustia, vemos que el pasado nos da una visión real en su época; tenemos que oír la voz del pueblo y encarnarnos en esa perspectiva; la Iglesia fue una respuesta espiritual en su presencia en el pasado, tenemos que encontrar una respuesta a la vida del hombre ahora.
g. La Iglesia debe dar una liturgia de respuesta a la búsqueda de espiritualidad de nuestros pueblos.
h. Como Iglesia, nos urge buscar nuestra propia identidad como cristianos en el área.

i.1. Formar y educar a nuestros laicos (o crecemos o morimos).
i.2. Evangelizar e invitar al cambio de vida, dinamizando una entrega; convertirse realmente.

i.3. No menospreciar al laico como pueblo que expresa una necesidad y tiene su propia vida, alimentando sus diversas dimensiones.
i.4. La celebración litúrgica debe también revelarse en la vida espiritual con júbilo, riqueza y esperanza.
i.5. El sacerdote debe reconocer la dimensión y potencial de su compromiso cristiano con el pueblo.
i.6. Ser un signo visible de los valores y realidades de las exigencias y compromiso del Evangelio; vivir y proclamar la esperanza en los valores de la vida.
i.7. Experimentar como Iglesia el compartir el poder clero -laico.
i.8. Nuestra labor misionera debe experimentar un cambio en la perspectiva de una pastoral urbana dirigida a poblaciones complejas, poblaciones de emigrantes y poblaciones tipo dormitorios, dominadas por las influencias de la sociedad de consumo.

2. Modelo eclesial, estructura participativa en la vida nacional pluralista, misionera comunitaria, ecuménica autónoma, independiente.

2.1. Desarrollar un modelo eclesial dentro de una realidad pluralista, que permita afectar positivamente nuestras propias prácticas en nuestro contexto.

a. Pluralista: es el conjunto de elementos ideológicos, lingüísticos, étnicos, culturales, que conforman dicho contexto.
b. Participativa: significa el compromiso activo con la realidad de cada nación.
c. Confluyente: confluir en las decisiones políticas que afectan la calidad de vida de nuestros pueblos, promoviendo la toma de conciencia y la búsqueda de la justicia.
d. Misionera: búsqueda de la expansión, crecimiento y anuncio del Reino.
e. Comunitaria: inmersa en la dinámica integral de la vida de un pueblo.
f. Ecuménica: propiciadora del diálogo en el servicio.
g. Autónoma: capacidad de determinar su propia vida.
h. Interdependiente: reconocimiento de su responsabilidad ante un cuerpo universal, sin perder la identidad local.
i. Establecer una estructura regional de acompañamiento que coadyuve al desarrollo y fortalecimiento de la Iglesia nacional.

3. Marco jurídico político: guerras, minoritaria, migración, crisis sociales, inestabilidad jurídica (inseguridad), influencia política, limitantes constitucionales a la participación de la Iglesia.

Lo que implica:

1. Tomar conciencia de las limitaciones legales y condiciones políticas que afectan la vida de la Región.

a. Evaluar el impacto que la violencia y la guerra tienen sobre las condiciones de vida de nuestros pueblos y la praxis de la misión.

b. Examinar las condiciones de migración natural y forzada a que están sujetas nuestras comunidades, y las alternativas de acompañamiento.
c. Determinar el alcance que la crisis económica y social tiene sobre la calidad de vida de nuestros pueblos y su relación con la autonomía, autosostenimiento y la pastoral social de la Iglesia.
d. Ser conscientes del carácter no oficial de nuestras iglesias y de las limitantes que condicionan su existencia jurídica en cada país de la Región.

4. Concepto de misión.

Lo que implica:

Es la acción-participación del pueblo de Dios en la construcción de su Reino. La visión debe estar encarnada en la realidad concreta de nuestros pueblos, estableciendo vínculos de confianza que permitan la denuncia de la injusticia y el anuncio de las buenas nuevas. La acción misionera debe estar abierta a la realidad de la cultura, pues ésta es un medio de propagación del Evangelio.

En realidad, ¿cuál es la misión de la Iglesia a la luz de nuestra realidad?

Es el mandato de Cristo de llevar las buenas nuevas del Reino de Dios, aquí y ahora, continuando la obra redentora de Cristo, expresándola en un servicio concreto a los seres humanos; su búsqueda de justicia, paz y abundancia de vida, afirmando la dignidad de cada ser humano.

5. Concepto de evangelización.

Lo que implica:

Es un proceso de toda la vida;
es conversión;
es ofrecer una opción válida de fe;
es compromiso con la vida y el reino de Dios;
es volverse a Dios;
es edificante (no destruye a otras iglesias);
es reconciliación.

Va dirigido a los seres humanos y a sus estructuras, en específico, y a toda la creación, en general.

a. Debemos ver nuestro compromiso de misión y evangelización en la amplitud de las diferentes manifestaciones sociales y culturales del área.
b. Debemos estar conscientes de que es el pueblo el que se debe a Dios, viviendo siempre el compromiso de que presentamos al Evangelio para engrandecer el Reino de Dios.
c. Debemos anunciar y compartir las buenas nuevas del Reino de Dios, actualizadas en Cristo Jesús.
c. Debemos buscar la unidad en todos los aspectos de la vida que el área presenta.

—Servicio en el Reino de Dios, aquí y ahora.
—El mandato de Jesús de llevar las buenas nuevas.
—Continuar la obra redentora de Cristo.
—Servir a la humanidad.

En cuanto a la visión de la capellanía: los ingleses y norteamericanos nos transmitieron el esquema de capellanía; nosotros lo reproducimos con los laicos: por el lado anglicano, la capellanía; por el lado católico romano, el concepto de finca.

6. Elementos de la cultura.

a. Como Iglesia somos ahora un signo de aportación para los pueblos de la Región Central de América en la búsqueda de unidad.
b. Tenemos apertura y respeto a las diferentes formas de vida, valorizando todos sus elementos. Somos una Iglesia que debe proclamar y encarnar la realidad de lo que somos; somos una Iglesia con presencia real en el mundo, y somos ejemplo ante la búsqueda de una unidad de vida litúrgica y espiritual.
c. Como sujetos tenemos un elemento liberador de integración que la sociedad política ha negado.
d. El ser humano como tal debe participar con sus valores, respetando nuestras acciones culturales, incluso con limitaciones.

¿Qué entendemos por cultura? En la cultura se dan cuatro enclaves:

a. Poder económico (bonanzas).
b. Poder en un solo sentido.
c. Elemento ideológico (religión).
d. El Canal de Panamá (transculturación).

6.1. Contenido cultural.

6.1.1. Es diverso en su contenido, en sus costumbres; aparentemente tenemos un mismo lenguaje, sin embargo hay diversos dialectos y lenguas, diferencia de costumbres.
6.1.2. La cultura ha cumplido ciertos roles, como crear personas de primera, segunda y hasta tercera clase. Los mismos programas de televisión desde México a Brasil. Ejemplo: las novelas.
6.1.3. Se da un enlace personal; hay un sentimiento de solidaridad entre las personas.
6.1.4. Espíritu de competencia, propio de la cultura anglo; se busca un juego de posiciones habiendo perdido la relación de cooperación, propia de la cultura latinoamericana.
6.1.5. Se presta mucha atención al concepto mecánico de la formación; todos desean títulos altos para ingresar al ministerio ordenado.

6.2. Sujetos de la cultura.

—Los medios de comunicación masiva.
—Las transnacionales.

6.3 Contexto de la cultura centroamericana.

—Violencia.
—Opresión.
—Injusticias.
—Pobreza.
—Militarismo.
—Concentración de la riqueza.
—Machismo.
—Discriminación.
—Analfabetismo.
—Intervencionismo.
—Deuda externa.

7. Desafíos que enfrenta la Iglesia en la Región.

a. Fortalecer la Iglesia nacional.
b. Búsqueda de nuestra propia identidad.
c. Fomentar una mayor interdependencia.
d. Estimular el uso de nuestros propios recursos.
e. Viabilizar el proyecto de iglesias.

—Rescatar el elemento popular para que sea pueblo de Dios, y no élite de Dios.
—Rescatar el liderazgo laico.
—Revisar sus estilos de liderazgo y de dirección:

a. autoridad centralizada;
b. mecanismos de participación.

Segundo Taller

La misión de la Iglesia Anglicana en medio de la problemática socio-política que viven nuestros pueblos en la Región Central de América.

a. El laico participa en la construcción del mundo y en el bien común.
b. Nuestra participación no debe ser partidista.
c. La Iglesia está urgida de dinero; puede caer en la problemática de compromisos apoyando acciones irresponsables de las ambiciones de otros, ya sea políticas o económicas.

1. ¿Cuál es la problemática socio-política?

—Falta de opciones políticas.
—Deuda externa.
—Alto costo de la vida.
—Falta de liderazgo con capacidad para solucionar la problemática de cada nación, y que se identifique con su pueblo.
—Modelos económicos impuestos.
—Alto porcentaje de analfabetismo.

2. Misión de la Iglesia cristiana

—Concientizar a sus miembros respecto a la situación que se vive en cada contexto socio-político.
—Decir siempre la verdad.
—Hacer esfuerzos ecuménicos para avanzar hacia la unidad del cristianismo.
—Proclamar un mensaje de esperanza y de salvación en la región, dando a conocer a todos el Dios de la vida en contra de los "dioses de lo nuestro".
—Reafirmar la vocación de la Iglesia como signo (o expresión) del Reino de Dios en este mundo.
—Criticar positivamente a todos los sectores de la sociedad que son agentes de muerte, opresión y despojo de los pueblos de nuestro continente.

3. Problemas socio-políticos. Descripción.

—Desempleo, pobreza, delincuencia.
—Pobreza, injusticia, violencia: guerillas militares.
—Violencia político-militar.
—Guerra.
—Corrupción administrativa. Inmoralidad.
—Pobreza integral.
—Refugiados, desplazados, desterrados, pérdida de identidad.
—Problema de la tierra.
—Pobreza: vivienda, salud y enfermedad.
—Crisis política.

4. La misión que ha de desarrollar y detallar el desarrollo de la Iglesia en este contexto.

—Ayuda asistencialista y participación en el desarrollopor medio de acciones sociales.
—La ayuda social asistencialista no se debe ver de forma peyorativa, sino como una expresión de la caridad y del servicio.
—A través de la liturgia.

5. Cuál debe ser la misión.

—Iglesia de servicio;
—Abrirse a la comunidad, al pueblo; buscar el desarrollo con el pueblo; y no sólo para el pueblo.
—Ser conciencia crítica e instancia crítica. Educar las conciencias y estar abiertos a los movimientos de desarrollo, servicio, transferencia y búsqueda del bien común.
—La Iglesia no es un agente político de pastoral, ni ha sido nunca una instancia de cambio (directo). Los cambios se hacen a través de la estructura polí-

tica. La Iglesia debe educar en los valores, porque estas instancias logran los cambios y servicios convenientes. Misión del laico en el mundo y por el mundo.



LISTA DE LOS PARTICIPANTES EN LA REUNION DE REFLEXION TEOLOGICA 30 DE OCTUBRE AL 3 DE NOVIEMBRE DE 1989

COSTA RICA

Rdmo. Cornelius J. Wilson
Rdo. P. Edmundo Desueza F.
Rdo. P. Eduardo Monzón
Rdo. P. Philip Wheaton
Lic. Margaret E. Brooks
Rdo. P. Rodolfo Allen

GUATEMALA

Rdmo. Armando Guerra
Rdo. P. Pedro Valdez
Rdo. P. Santiago García
Rdo. P. Julio C. de León

HONDURAS

Rdmo. Leo Frade
Rdo. P. Leonel Blanco
Rdo. P. Rolando Segura

NICARAGUA

Rdmo. Sturdie W. Downs
Rdo. P. Ennis Duffis
Rdo. P. Alvaro Araica

PANAMA

Rdmo. James H. Ottley
Rdo. canónigo John L. Kater

El SALVADOR

Ven. Victoriano Jimeno
Rdo. P. Francisco Guardado

CONSULTORES

Rdo. Carmelo Alvarez
Rdo. P. Neptalí Larrea
Lic. Glenda McQueen
Lic. Freddy Salguero

COORDINADOR

Rdo. P. Ashton Jacinto Brooks

DATOS BIOGRAFICOS DE LOS COLABORADORES CUYAS CONTRIBUCIONES APARECEN EN ESTE LIBRO

ASHTON JACINTO BROOKS. Coordinador del Centro de Reflexión Teológica, San José, Costa Rica. Recibió su licenciatura en filosofía de la Universidad Interamericana, San Germán, Puerto Rico; su maestría en divinidades del Seminario Episcopal del Caribe; certificado de posgrado en teología del Episcopal Divinity School, Cambridge, Massachusetts; y su maestría en teología sagrada del General Theological Seminary, New York. Fue rector del Centro de Estudios Teológicos, director de los colegios Jesús Nazareno y San Andrés, y vicario de las Iglesias Episcopales Santa Cruz y San Andrés, en República Dominicana.

MARGARET E. BROOKS. Organista de la Iglesia Episcopal El Buen Pastor, San José, Costa Rica. Recibió su licenciatura de literatura del Elmira College, New York y su maestría en la enseñanza del idioma inglés de la Universidad de Harvard, Cambridge, Massachusetts. Ha enseñado inglés a nivel medio y universitario en New York, Puerto Rico, República Dominicana y Costa Rica. Fue catedrática de literatura inglesa en la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Labora en la colección de himnos con letras y música de autores y compositores de habla hispana.

EDMUNDO DESUEZA F. Coordinador de Programas Sociales y vicario del Obispo de la Iglesia Episcopal Costarricense. Recibió títulos de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, el Seminario Episcopal de Haití y el Centro Caribeño de Estudios de Posgrado en San Juan, Puerto Rico. Recibió su doctorado en ciencias jurídicas de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Trabajó en la Iglesia Episcopal Dominicana, y como Oficial de Programación y Planificación de la Iglesia Episcopal Costarricense.

ENNIS DUFFIS. Sacerdote de la Iglesia Episcopal de Nicaragua, director del Instituto Anglicano de la Iglesia Episcopal de Nicaragua. Recibió su licenciatura en contaduría pública de la Universidad Nacional de Nicaragua; y sumaestría en divinidades del Episcopal Thological Semiray of the Southwest, Austin, Texas.

SANTIAGO GARCIA IPARRAGUIRRE. Sacerdote de la Iglesia Episcopal de Guatemala. Recibió su licenciatura en filosofía de la Universidad de San Carlos, Guatemala; licenciatura en teología de la Universidad Francisco Marroquín, Guatemala; y licenciatura en historia de la Universidad Gregoriana, Roma, Italia, en la cual es candidato al doctorado en historia eclesiástica.

JOHN L. KATER R. Oficial de Educación de la Diócesis de Panamá. Recibió su licenciatura en literatura de la Universidad de Columbia, New York; su maestría en divinidades del General Theological Seminary, New York; y su doctorado en

filosofía de la la Universidad McGill, Montreal, Canadá. Fue rector de la Iglesia de Cristo, Poughkeepsie, New York, y profesor en el Vassar College. Presidió la Junta Permanente y el Comité de Educación Cristiana de la Diócesis de New York.

JAMES H. OTTLEY P. Obispo de Panamá y presidente de la IX Provincia. Estudió en la Universidad de Panamá; recibió su maestría en divinidades del Seminario Episcopal del Caribe, San Juan, Puerto Rico; y su maestría en psicología del Centro Caribeño de Estudios de Posgrado, San Juan, Puerto Rico. Sirvió como rector de la Iglesia San Pablo, Panamá. Fue Coordinador Provincial de Educación Cristiana y Secretario Ejecutivo de la IX Provincia.

PEDRO VALDEZ. Sacerdote de la Iglesia Episcopal de Guatemala, director del Seminario Episcopal Santo Tomás, Guatemala. Cursó sus estudios teologicos en ese mismo Seminario. Cursa la licenciatura en educación de la Universidad Mariano Gálvez, de Guatemala. Fue miembro del Comité de Programas de la IX Provincia y miembro del Comité de Ecumenismo de la Iglesia Episcopal a nivel de América Latina.

CARMELO E. ALVAREZ. Coordinador general del DEI. Recibió su licenciatura en historia de la Universidad de Puerto Rico; y su maestría en divinidades del Seminario Evangélico de Puerto Rico. Es candidato doctoral de la Universidad Libre de Holanda. Fue rector y profesor de historia de la Iglesia y liturgia del Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica, y Secretario de la Pastoral de Consolación y Solidaridad del CLAI. Ha escrito varias obras sobre el protestantismo latinoamericano. Es pastor ordenado de la Iglesia Cristiana Discípulos de Cristo de Puerto Rico, y personal de la División de Ministerios de Ultramar de esa Iglesia en los Estados Unidos y Canadá, con asignación al DEI.



Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S. A.
San José, Costa Rica
en el mes de noviembre de 1990
su edición consta de 1000 ejemplares

ISBN 9977- 83-029-0

La eclesiología presentada en este libro, habla en forma diáfana de la realidad del desarrollo misionero de la Iglesia Anglicana en la Región Central de América, dando un fiel testimonio de su proceso de evangelización.
En este libro se detalla la naturaleza universal de la Iglesia Anglicana y su vocación por la concepción de Iglesias nacionales, preservando siempre los valores de la cultura universal en el campo de la religión, los cuales se expresan por medio de la pastoral que emana del Evangelio.


INFORMATION
ICI
CONSERVATION, INC.